



# De l'expérience individuelle du religieux dans la société japonaise contemporaine : itinéraires de dévotion sur le circuit du nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri (Fukuoka)

Charlotte Lamotte

## ► To cite this version:

Charlotte Lamotte. De l'expérience individuelle du religieux dans la société japonaise contemporaine : itinéraires de dévotion sur le circuit du nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri (Fukuoka). Anthropologie sociale et ethnologie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2015. Français. NNT : 2015TOU20060 . tel-01325322

**HAL Id: tel-01325322**

**<https://theses.hal.science/tel-01325322>**

Submitted on 2 Jun 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



# THÈSE

En vue de l'obtention du

## DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

---

**Présentée et soutenue par :**  
**Charlotte Lamotte**

**le** 21 septembre 2015

**Titre :**

De l'expérience individuelle du religieux dans la société japonaise  
contemporaine  
— Itinéraires de dévotion sur le circuit du nouveau pèlerinage de Shikoku  
à Sasaguri (Fukuoka) —

---

**École doctorale et discipline ou spécialité :**

TESC : Anthropologie sociale et historique

**Unité de recherche :**

LISST, Centre d'anthropologie sociale de Toulouse

**Directeur/trice(s) de Thèse :**

Anne BOUCHY

**Jury :**

Jean-Pierre ALBERT, directeur d'études émérite (EHESS)  
Anne BOUCHY, directrice d'études (EFEO), directrice de la thèse  
Catherine CLEMENTIN-OJHA, directrice d'études (EHESS), rapporteur  
Emmanuel LOZERAND, professeur (INALCO), rapporteur  
SUZUKI Masataka, professeur (université Keiō, Tōkyō), co-directeur de la thèse



## Remerciements

Mes remerciements vont d'abord aux habitants et aux pèlerins de Sasaguri et ses alentours qui m'ont toujours aimablement accueillie, et tout particulièrement à l'Ebisu-ya, Furutachi Maya, Kominami Michiyo, Matono Gajun, Matsumoto Shigenori, Okiayu Seika, Shōzaki Ryōsei, Tokunaga Wasan et Ueda Kiyoko. Je voudrais remercier ensuite ceux qui ont suivi ce travail pour leur érudition, leur générosité et leur patience infinie : Anne Bouchy, qui me suit depuis le Master et m'a ouvert les portes de Sasaguri, Suzuki Masataka qui m'a accueillie à Keiō pendant six ans et Iyanaga Nobumi pour son aide constante. Mais aussi Marlène Albert-Llorca et Jean-Pierre Albert pour leur relecture et leurs conseils avisés, Nakayama Kazuhisa qui le premier m'a amenée sur les chemins de Sasaguri, Kanda Yoriko, Ishikawa Toshiko et Irit Averbuch pour leur gentillesse. Le gouvernement japonais, les Soroptimistes de Carcassonne et l'université Keiō pour m'avoir donné les moyens matériels d'effectuer cette recherche. Lucile Chantalat et Sekine Toshitake. Mes parents et grands-parents, Pauline et Romain, et plus généralement ma famille, pour leur compréhension et leur soutien constant. Mes amis doctorants et non-doctorants : Andrea, Abi, Alexandre, Alexis, Arnaud, Asuka, Cécile, Clara, Filippo, Roxane et Véro... お世話になりました。



*A Jacques Bouffier*



## SOMMAIRE

### REMERCIEMENTS INTRODUCTION CARTES

1  
12

### PREMIERE PARTIE

Entre l'individuel et le collectif - Situer l'expérience religieuse

15

#### Chapitre I - Les différents cadres de l'expérience religieuse à Sasaguri

I. Le cadre : Sasaguri, une ville exemplaire à plusieurs titres	16
1.1 Entre montagnes, mer et rizières : une ville semi-rurale de taille modeste	17
1.2 Un wonderland du religieux	18
II. L'individu pris dans le maillage serré des structures religieuses	22
2.1 La coexistence de plusieurs ensembles culturels	22
Les temples paroissiaux et les temples de « rites »	24
2.2 Groupes de paroissiens et confréries à Sasaguri	27
Les assemblées de paroissiens : l'exemple du Kenshō-ji	27
Les confréries de pèlerinage locales : l'exemple de la confrérie d'Ise de Wada	32
III. Sasaguri, ville de pèlerinage	35
3.1 Une réplique du « Vrai Shikoku »	35
3-2 Le pèlerinage, son histoire et ses acteurs	38
La nonne itinérante Jinin, fondatrice légendaire du circuit	38
Le fondateur laïc Fujiki Tōsuke ( ?-1859)	39
3-3 Les structures du pèlerinage : acteurs et réalités économiques	42
Le Nanzō-in, temple entreprise dynamique	42
Les instances organisatrices du pèlerinage	45
L'accueil des pèlerins par les communautés locales	48
Les pèlerins : confréries de pèlerinages extra-locales et petits groupes familiaux	50
3-4 L'offre et la demande : un éventail d'offres religieuses variées	51

#### CHAPITRE II - Les études sur le religieux et l'expérience individuelle du religieux

I. Cadre théorique des registres de l'expérience religieuse	54
1-1 Le religieux dans la société	54
L'expérience du religieux	54
L'expérience religieuse dans la société contemporaine	55
II. Acteurs du religieux	59
2-1 Les archétypes	59
Le pratiquant, le pèlerin et le converti	59
Les différents régimes de validation du croire	61
2-2 Le « virtuose » religieux	64
Charisme de « personne » et de « fonction »	64
Les personnages extraordinaires dans le fait religieux coutumier japonais	65
2-3 Histoires de vie et « exceptionnel typique »	68
Le parcours des spécialistes religieux	68
L'individu au centre des travaux	72
III. Une définition opératoire de l'individu	73
3-1 L'individu et le collectif : deux pôles qui se sont pas opposés	74



L'individu au centre d'un réseau d'appartenances	75
3-2 Critères d'individuation retenus et proposition d'analyse	77
Qu'est-ce qui fait un individu ?	77

## DEUXIEME PARTIE

Entre le personnage extraordinaire et ordinaire : les spécialistes religieux, leurs disciples et consultants

81

### CHAPITRE III - Liens du sang ou liens du nom ? La relation entre maîtres et disciples

82

I. Devenir moine : un métier	84
1-1 La fonction et la demande	84
Le métier de moine	84
1-2 Le rite d'accès à la fonction : <i>tokudo</i>	86
1-3 La filiation et la transmission du patrimoine	88
Transmettre un patrimoine	88
Le statut de gendre adopté	89
Être une supérieure de temple	92
1.4 La place des femmes dans le schéma de la transmission religieuse	92
Styles féminins et masculins de bouddhisme	92
Tête rasée ou cheveux longs	93
Une lignée de femmes : Les supérieures du Dainichi-ji	96
Le primat de la filiation initiatique	98
II. Ce qu'apporte la consécration bouddhique <i>tokudo</i>	100
2-1 Le cas des spécialistes des oracles	100
Spécialistes des oracles et double filiation	100
Exemple de Yasugōchi Junko	101
2-2 Laïcs	103
Le lien au maître	104
L'obtention de bienfaits : consécration des bébés et des ancêtres décédés	104
L'identification à un nouveau statut	105
2-3 L'importance des liens du nom	108
La consécration bouddhique comme expression de la filiation	108
L'exemple de Shōzaki Ryōsei	109
L'exemple de Kunimune Myōka	109
Les fluctuations du nom	110

### CHAPITRE IV – L'expérience des oracles

I. L'« extraordinaire exemplaire »	115
1-1 Les offres	116
Oracles et divination	116
Techniques thérapeutiques	117
1-2 L'univers des oracles	121
Dieux et bouddhas	121
Recompositions personnelles	123
Religieux coutumier et nouvelles spiritualités	129

II. L'altérité marginalisante	130
2-1 La sensibilité qui marginalise	130
2-2 Le facteurs déclencheur	134
Le malheur comme rupture biographique	134
L'âge où l'on fréquente le temple	136
La dernière solution après l'échec du rationnel	137
III. Vers une nouvelle identité	138
3-1 La quête de sens	138
La nécessité du soutien familial	138
Le personnage en arrière-plan	140
3-2 La rencontre déterminante	142
La découverte d'un lieu	142
La personnalité du maître	144
3-3 Parcours d'ascèse	145
Les pratiques d'ascèse	145
Les lieux d'ascèse	145
Ce que l'ascèse apporte	147
IV. La nouvelle identité	152
Redistribution des pouvoirs à la communauté	152
Arrêt de l'ascèse	153
Ceux qui ne deviennent pas spécialistes	154

## **CHAPITRE V - Savoir dire, savoir faire - Fidèles et disciples de l'oracle**

	157
I. Les « tourments intérieurs » et leur interprétation chez les spécialistes des oracles	157
1-1 Types de problèmes	157
Enfermement volontaire et dépression	157
La possession-maladie	159
1-2 Interprétation et solution	163
L'interprétation du mal : recherche de causes et diagnostic	163
La solution rituelle	165
Esprits-animaux et âmes affamées	167
Être fort, être faible : les supports humains des âmes	172
II. Ce que les fidèles viennent chercher auprès des spécialistes des oracles	173
2-1 Rencontre avec un modèle	173
2-2 Prise en main active	175
Ascèses et activités diverses	175
Sortir du quotidien	177
Ceux dont les problèmes ne sont pas résolus	180

## **TROISIEME PARTIE**

Entre le dedans et le dehors : L'expérience individuelle dans l'espace du religieux

187

## **CHAPITRE VI – L'expérience du pèlerinage**

	188
I. Le pèlerinage comme « recherche de soi »	188
1-1 Pèlerinage ou tourisme ?	188
1-2 Les motivations du pèlerinage	191

1-3	Réalités du pèlerinage à Sasaguri	193
	Disparités au sein d'un même groupe : l'exemple du pèlerinage du Nanzō-in	196
	Les pèlerins locaux	201
	L'approche du religieux par les pèlerins « touristes »	201
	Ceux qui font le pèlerinage seuls	204
II.	Devenir un pèlerin	208
2-1	Les référents religieux	208
	Premier cas de figure : la présence de référents coutumiers	208
	Deuxième configuration : Pas ou peu de référents religieux	211
2-2	Facteurs déclencheurs	211
	Décès/célébrations pour un mort	212
	Interrogations personnelles	212
2-3	Rôle d'introducteur	213
	Famille	213
	Ami	213
	Moine	213
	Spécialiste charismatique	214
2-4	Réflexivité	216
	Petits arrangements avec l'institution	216
	La revendication d'une manière de faire à soi	219
III.	Sociabilités pèlerines	219
3-1	Réactions familiales	219
	Implication familiale	219
	Implication partielle	220
	Indifférence/refus	220
3-2	Nouvelles sociabilités	221
	Le <i>fudasho</i> : un espace d'apprentissage	221
	Le circuit de pèlerinage et les rencontres	222
	Entre les <i>fudasho</i> : les chemins comme espace d'échange	224
IV.	L'identité religieuse multi-dimensionnelle	225
4-1	L'identité que le pratiquant veut projeter et la façon dont il est vu par les autres	225
	L'identité d'un pratiquant et sa vision du bouddhisme	225
	Bons et mauvais pèlerins	226
4-2	L'appropriation du pèlerinage par les pratiques	230
	Le corporel	232
	Les techniques rituelles	232
	Le marquage du corps et des lieux	233

## CHAPITRE VII - Vénérer et être vénéré - Pratiques de dévotion individuelle

		240
I.	Des objets et des hommes	245
1.1	Le paysage des statues à Sasaguri	245
	Représenter les dieux et les morts	245
	Marquer l'espace et le temps	250
1.2	Un objet non-ordinaire : la figure de vénération	252
	Ce qui se trouve à l'intérieur	252
	Faire un objet religieux	252
II.	La fabrication de la figure de vénération	254
2.1	Appel au savoir-faire des maîtres sculpteurs	254
	Itinéraires de dévotion : le point de départ de la création d'un objet de vénération	254
	Celui qui « voit » dans la matière : l'artisan-sculpteur	255
2.2	Sens du rite de consécration de l'objet : la « mise de l'âme »	259
	L'« ouverture des yeux »	259

Enlever l'âme	261
2. 3. Reconnaître la qualité des objets de dévotion	263
Ces objets qui ne sont à personne	263
Découvrir une statue	265
La force de l'intention	268
III. Comment agir sur le « monde autre »	270
3.1 Le tissu qui lie, les actes qui nouent	270
La répétition des actes	270
Le processus d'humanisation	273
Lier et rendre redevable	276
Le transfert des dons terrestres	278
3.2 La projection de l'intention	281
Les rapports d'équivalence	281
Le double idéal	281
Comment faire d'une poupée une personne	285
IV. Ce qui est investi, ce qui est montré et ce qui est attendu	290
4.1 Les bénéfices en retour	290
Le lien miraculeux	290
L'aboutissement du processus de personnalisation	291
4.2 Corps et âmes	292
Une interaction entre deux « intériorités » ?	292
De la nature de l'âme	294
 <b>CONCLUSION</b>	 299
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	303
<b>ANNEXES</b>	325
1. Repères biographiques des interlocuteurs cités	327
2. Listes des 88 lieux saints de pèlerinage du nouveau Shikoku à Sasaguri	335
3. Glossaire	345



Photo 1 – Vue de la gare de Sasaguri à l'arrivée de Fukuoka par le train<sup>1</sup>. Le panneau au-dessus de l'entrée indique « circuit de nouveau pèlerinage aux 88 lieux saints de Shikoku à Sasaguri » et juste en dessous, sur le panneau blanc : « Bienvenue à Sasaguri, village natal de votre cœur ». Il s'agit du slogan de la commune.

<sup>1</sup> Sauf mention contraire, tous les clichés sont de l'auteur.

## Introduction

Lors de mon enquête de terrain de Master 2, alors que je parlais avec un groupe de trois femmes en visite dans l'une des trois stations du pèlerinage des 88 lieux saints de Sasaguri 篠栗, au sud-ouest du Japon, je fus interpellée par ce que me dit l'une d'elles en me montrant les photos qu'elle portait autour de son cou pendant toute la durée des visites :

J'accomplis ce pèlerinage pour ma famille, mais je le fais également dans un but plus personnel... Je ne sais si je dois vous en parler, mais toutes les trois, nous venons à Sasaguri pour obtenir de la force (*chikara* 力), ensemble ou seules.

La « force » dont parlent ces trois sœurs, c'est celle de la « perception subtile » (*reikan* 靈感), qu'elles disent avoir obtenue suite à leurs exercices religieux avec leur maître, une spécialiste du contact avec les dieux. Ces femmes, qui disent « voir » l'aspect subtil des choses, reconnaissent pourtant ne rien faire d'extraordinaire : elles dispensent leurs conseils à leur famille, mais contrairement à leur maître, elles n'ont pas de fidèles et restent des laïques. Leur pratique religieuse fondamentale est le bouddhisme familial coutumier, qu'elles nomment « religion familiale » (*katei shūkyō* 家庭宗教). Le reste, selon elles, relève de l'expérience personnelle. Surtout, c'est quelque chose qu'elles ont choisi au terme d'un parcours individuel, et qu'elles font sans en parler à leur famille.

Au cours d'un terrain se déroulant dans un espace cultuel, les témoignages qui évoquent les spécialistes religieux font légion, mais celui-ci m'a tout particulièrement interpellée car il témoigne d'une expérience religieuse à double niveau. Cette expérience est d'abord familiale et locale. Ensuite elle est aussi personnelle et intime, et bien qu'étant donnée comme différente des pratiques coutumières qui font toujours partie de la vie sociale (services pour les morts et les ancêtres, visites circonstanciées au temple paroissial et à la tombe familiale), elle n'en est pas nécessairement distincte. Il s'y ajoute simplement la dimension du plan personnel et subjectif de la pratique religieuse.

Le nombre des structures culturelles, la multiplicité des événements rituels et la diversité de pratiques qui se donnent à voir dans l'espace urbain et villageois impressionne, et ce, mêmes dans des villes, où il n'y a aucun circuit de pèlerinage comme Sasaguri ou autre dispositif religieux particulièrement réputé. Pourtant, les entretiens effectués sur le terrain comme les résultats d'enquêtes sociologiques publiés régulièrement par l'Office des affaires culturelles japonais dans l'Annuaire des religions nous mettent face à ce qui ne peut manquer d'apparaître comme une contradiction, puisqu'une majorité des Japonais se déclarent « sans religion » (*mushūkyō* 無宗教)<sup>1</sup>. Dès lors, comment saisir la réalité du fait religieux japonais ?

Dans le but de comprendre ce phénomène, je me suis intéressée à l'activité religieuse d'une petite ville de province abritant un circuit de pèlerinage contemporain et, plus particulièrement, aux pratiques religieuses individuelles et ce qu'elles peuvent nous apprendre sur la construction individuelle des Japonais aujourd'hui. En quoi le choix de pratiquer des activités religieuses reflète-il une grande singularité ou, au contraire, un certain conformisme ? Et surtout, en quoi ces choix, avec tout ce qu'ils impliquent au niveau de l'individu, peuvent-ils nous permettre de comprendre pourquoi une personne a recours au religieux aujourd'hui, dans une société en apparence parvenue à un stade extrême de sécularisation ?

### **Le fait religieux dans la société japonaise**

De nombreux chercheurs s'intéressant au fait religieux dans le Japon contemporain se sont interrogés sur la façon d'aborder la question<sup>2</sup>.

Aujourd'hui, 75% des Japonais interrogés dans les sondages répondent qu'ils sont

---

<sup>1</sup> Ama Toshimaro 阿満利麿 2009 [1996], *Nihonjin ha naze mushukyo nanoka* 日本人はなぜ無宗教なのか, Chikuma shinsho 筑摩新書, p. 8.

<sup>2</sup> Notamment le spécialiste du pèlerinage Ian Reader (1991, *Religion in Contemporary Japan*, London, Macmillan).

« sans religion » (*mushūkyō* 無宗教)<sup>3</sup>. C'est un terme qui a une nuance différente de celle d'athée (*mushinronsha* 無神論者) et n'exclut pas de multiples affiliations à des groupes religieux et la participation régulière à des ritualités. Il y a un paradoxe entre cette affirmation d'être « sans religion » et l'occupation socio-matérielle du religieux et l'importance numérique des rites dans la société japonaise, sans parler du nombre d'affiliations religieuses, qui dépasse le nombre d'habitants et relève ainsi des affiliations multiples<sup>4</sup>. Un paradoxe sur lequel la grande majorité des chercheurs sur le fait religieux japonais se sont penchés, et qui nécessite d'être explicité à chaque fois que l'on veut écrire sur les phénomènes religieux dans le Japon contemporain.

En réalité, c'est sur ce terme de « *mushūkyō* » qu'il convient de s'interroger. Et plus précisément, sur celui de « religion » sur lequel repose tout le malentendu.

« Religion » est un emprunt au vocabulaire occidental, créé à partir de deux termes bouddhiques : *shū* 宗 ; qui désigne les réalités fondamentales, et *kyō* 教 : l'enseignement de ces pratiques fondamentales. Shimazono Susumu 島蘭進 explique que *shūkyō* fut favorisé par les intellectuels de Meiji parmi d'autres propositions<sup>5</sup>. Cette combinaison fut sélectionnée par Mori Arinori 森有礼 (1847-1889) parmi un large éventail de termes existants pour traduire le mot « religion » dans une traduction d'Emmerlich de Vattel pour la revue *Meiroku* 明六雑誌, en 1873<sup>6</sup>. L'utilisation de ce terme *shūkyō* dans des publications chrétiennes dès 1869 lui avait déjà donné une connotation chrétienne et occidentale, qu'il conserva. Ce terme « religion » correspond donc avant tout à la notion de religion monothéiste chrétienne, présupposant un fondateur, des dogmes et une Eglise, ce qui est loin de l'acception courante de l'ensemble multiple, complexe et polythéiste représenté par le religieux dans la société

---

<sup>3</sup> Ama Toshimaro 阿満利磨 2009 [1996], *Nihonjin ha naze mushukyo nanoka* 日本人はなぜ無宗教なのか, Chikuma shinsho 筑摩新書, p. 8.

<sup>4</sup> Chiffres 2014 de l'Annuaire religieux (*shūkyō nenkan* 宗教年鑑) publié chaque année par l'Office des affaires culturelles, qui donne 190,176,262 fidèles pour 126, 999, 808 habitants. [http://www.bunka.go.jp/tokei\\_hakusho\\_shuppan/hakusho\\_nenjihokokusho/shukyo\\_nenkan/](http://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/hakusho_nenjihokokusho/shukyo_nenkan/)

<sup>5</sup> Shimazono Susumu 2004, « *Shūkyō gainen no juyō to henshitsu* » 宗教概念の受容と変質, in Shimazono Susumu et Tsuruoka Yoshio 鶴岡賀雄(sous la dir. de), *Shūkyō saikō* 宗教再考, Perikansha ペリカン社, Tōkyō, pp. 189-206, p. 191.

<sup>6</sup> Shimazono 2004, « *Shūkyō gainen no juyō to henshitsu* », p. 190.



japonaise.

Aujourd'hui, le terme « religion » désigne surtout dans l'esprit des interlocuteurs les « nouveaux mouvements religieux » (*shin shūkyō* 新宗教), auxquels est rattaché une image négative depuis les attentats au gaz sarin dans le métro de Tōkyō en 1995 par le groupe religieux Aum Shinrikyō オウム真理教<sup>7</sup>. Il ne reflète pas nécessairement les réalités culturelles qu'ils vivent tous les jours.

Quelles sont ces réalités ? Il existe des pratiques, des cultes, des attitudes du croire multiples et partagées entre plusieurs registres institutionnels et coutumiers, sous obédiences et selon des traditions diverses et non-exclusives : écoles et organisations bouddhiques, cultes des dieux, « nouveaux mouvements religieux » (NMR) et cultes divers. En outre, l'histoire a été source de phénomènes religieux combinatoires, dits « d'assimilation » (*shinbutsu shūgō* 神仏習合 : « apprentissage par la fusion des dieux et des bouddhas ») entre les divers courants du bouddhisme et les multiples cultes des dieux.

La séparation autoritaire et artificielle du bouddhisme et du culte des dieux (*shinbutsu bunri* 神仏分離) lors de la Restauration de Meiji, et la volonté de créer alors de toutes pièces une religion japonaise (le « shintō d'état », *kokka shintō* 国家神道) sur les modèles occidentaux n'a fait que complexifier et brouiller des phénomènes coutumiers qui étaient déjà multi-strates<sup>8</sup>. L'époque contemporaine et la liberté constitutionnelle du religieux (constitution de 1945) a vu l'explosion des formes religieuses sur l'arrière-plan de ces facteurs complexes. On peut alors se demander comment appréhender efficacement le fait religieux japonais dans son ensemble, aujourd'hui. Nous avons choisi par conséquent de nous intéresser aux liens plus ou moins forts que les individus entretiennent avec le religieux, dans un cadre géographique propice.

---

<sup>7</sup> Ishii Kenji met d'une part cette affaire criminelle qui choqua l'opinion publique en lien avec « l'éloignement de la religion » (*shūkyō banare* 宗教離れ) qui s'ensuivit et l'image négative qui fut accolée aux « nouveaux mouvements religieux » après cet incident (voir Ishii, *Gendai nihonjin no shūkyō*, p. 106).

<sup>8</sup> Voir à ce sujet Anne Bouchy 2003, « Et le culte sera t-il shintō ou bouddhique ? », *Cipango* 11, p.45-98, p. 51.

## Le choix de Sasaguri et la problématique

La commune de Sasaguri 篠栗, ville de pèlerinage semi-rurale, saturée de religieux, m'a paru être un bon objet pour mener mon analyse du fait religieux japonais. J'abordais la ville dans le cadre d'une enquête collective annuelle menée de 2004 à 2010 par une équipe franco-japonaise<sup>9</sup> sous la direction d'Anne Bouchy, avec la participation de chercheurs et d'étudiants des universités Keiō gijuku daigaku 慶應義塾大学, de Kyūshū 九州大学, de Fukuoka 福岡大学, Nagoya gakugei daigaku 名古屋学芸大学, Keiwa gakuen daigaku 敬和学園大学, Ningen sōgō kagaku daigaku 人間総合科学大学 et de Toulouse le Mirail, équipe à laquelle j'ai été intégrée en 2008, alors que j'étais en Master 2 d'anthropologie sociale à l'université de Toulouse Le Mirail. Au bout de trois semaines de terrain avec cette équipe en 2008, je suis restée seule en bénéficiant des introductions de mes professeurs pour continuer. Dès mars 2010, c'est de cette manière et grâce à cette introduction, que j'ai pu continuer mes explorations à Sasaguri. De septembre 2009 à mars 2015, j'ai développé cette approche ethnographique en me rendant souvent à Sasaguri, tout en suivant successivement les cursus de Master puis de doctorat en ethnologie du Japon à l'université Keiō gijuku daigaku sous la direction de Suzuki Masataka 鈴木正崇. Ce travail s'est prolongé jusqu'à mon retour en France, en avril 2015. Cette thèse est ainsi l'aboutissement de sept années de recherches sur le terrain et d'études universitaires, dont six furent passées au Japon. Au cours de ces sept années, j'ai passé plusieurs semaines par an à Sasaguri : du 14 mars au 11 avril 2010, en pleine saison du pèlerinage, une semaine en mars 2011, deux semaines en juillet 2012, deux semaines en décembre-janvier 2013 et 2014, et une semaine en février 2015. Ces enquêtes régulières à Sasaguri ont pu être

---

<sup>9</sup> Dans le cadre du programme de recherche de l'Ecole Française d'Extrême-Orient « Entre 'dehors' et 'dedans' : les dynamiques socioculturelles au Japon » qui a donné lieu à une publication dans un volume spécial des Cahiers d'Extrême-Asie 22 (2013) : « *Le vivre ensemble à Sasaguri, une commune de Kyūshū. Dans l'entrelacs des dynamiques du dedans et du dehors – Etudes d'ethnologie du Japon* », Anne Bouchy (éd.) Kyoto, 2015, EFEO, 650 pages, réunissant 8 contributions de membres de ce programme de recherche sur Sasaguri.

complétées par d'autres enquêtes de terrain dans des endroits différents, notamment avec les confréries de pratiquants de l'ascèse du temple Yakuō-in 薬王院 du mont Takao 高尾山 dans la ville de Hachiōji 八王子 près de Tōkyō (deux semaines en juillet 2011 et 2013) et la ville de pèlerinage de Narita 成田市, dans le département de Chiba 千葉県 (une semaine en juillet 2012 et 2014, sans compter les allers retours réguliers dans cette ville entre 2012 et 2015). Tout cela m'a permis de développer une expérience extensive de l'enquête de terrain telle qu'elle est pratiquée au Japon, de bénéficier du savoir faire et des connaissances des ethnologues japonais, et aussi de récolter une importante masse de données. C'est cette ethnographie fondée sur des matériaux originaux et l'accent mis sur l'importance du terrain qui sous-tend ce travail et en fait l'originalité.

L'apprentissage d'une langue, de traditions universitaires différentes, fut à la fois un enrichissement et une difficulté constante. L'ethnologie du Japon *minzokugaku* 民俗学, est une discipline fondée et développée par les chercheurs japonais, qui a connu une évolution distincte de celle de l'anthropologie européenne. Elle a été longtemps séparée de l'ethnologie des sociétés non japonaises, *minzokugaku* 民族学 et de l'anthropologie culturelle, *bunka jinruigaku* 文化人類学 et elle possède ses propres méthodes d'enquêtes et ses problématiques<sup>10</sup>. Je me suis donc sentie, moi aussi, « entre les deux », comme un bateau ballotté sans cesse d'une rive à l'autre, à la fois géographiquement (entre la France et le Japon, entre Tōkyō et Sasaguri, la capitale et la province, l'Est et l'Ouest, entre l'université et un terrain religieux dans une ville de pèlerinage), institutionnellement (entre les traditions universitaires françaises et japonaises) et méthodologiquement (entre l'approche collective et personnelle, entre ces deux disciplines que sont les études japonaises et l'anthropologie).

Ce travail se veut le reflet de cet « entre-deux ». Il vise donc, par cette position frontalière, à servir de pont pour relier deux pays et à faire dialoguer deux approches

---

<sup>10</sup> Voir à ce sujet Anne Bouchy 2000, « La cascade et l'écritoire — Dynamique de l'histoire du fait religieux et de l'ethnologie du Japon : le cas du shugendō », Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Asie 87-1, p. 341-366 et 2006, « De l'ethnologie du Japon : par qui, où, comment ? » Ateliers 30, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X, p. 63-99.

d'une même discipline.

## **Problématique et plan**

Dans ce travail, je m'interroge sur ce que l'expérience individuelle du religieux apporte à la connaissance à la fois 1) du religieux lui-même, 2) de l'expérience collective du religieux, 3) de la construction de l'individu. J'englobe dans l'expérience tout ce qui entre dans le cadre de la pratique ordinaire ou non ordinaire du religieux, pour les spécialistes et aussi ceux qui ne le sont pas, ainsi que les étapes rituelles dans et hors-cadre institutionnel, mais aussi l'environnement de cette expérience et son vécu intime.

La thèse est séparée en trois parties organisées en sept chapitres. La première partie est centrée sur le cadre qui délimite ces expériences du religieux, à la fois d'un point théorique et géographique. La seconde partie est centrée sur l'expérience des spécialistes religieux et de leurs fidèles et la troisième sur celle du pèlerinage, qui recoupe également celles de la partie précédente.

Dans le premier chapitre, je détaille les différentes offres religieuses disponibles à Sasaguri, et les demandes variées pour ces offres. La rencontre des deux donne une expérience du religieux pour les spécialistes religieux proposant ces offres et pour leurs fidèles. J'examinerai cette expérience du religieux, définie dans le chapitre 2, à partir de trois critères constitutifs de la notion d'individu, et notamment celle de « vécu intérieur ». Le chapitre 3 se focalisera sur un premier type d'expérience, celui des spécialistes religieux et de leur maîtres. Dans le chapitre 4, nous nous intéresserons tout particulièrement aux spécialistes des oracles. Puis, dans le chapitre suivant, à leurs consultants. Le sixième chapitre sera centré sur le parcours de pèlerinage, et le septième, sur l'expérience en relation avec les objets de vénération, qui réunit toutes les expériences décrites au préalable.

Cependant, il ne s'agit pas là d'une monographie sur le pèlerinage de Sasaguri. La finalité de ce travail dépasse en effet le seul phénomène du pèlerinage. Il a pour

ambition de mettre en lumière certains aspects, peut être méconnus, ou du moins sous estimés, de la pratique religieuse des Japonais aujourd'hui. Le pèlerinage est un objet facile à étudier car il s'agit d'une pratique qui, tout en sortant les gens du confort de leur chez soi en les mettant à la fois dans une situation d'inconfort et de loisir, permet d'observer des pratiques religieuses très variées dans une région donnée sur un cours laps de temps et aussi d'avoir accès en une seule fois à tout le background religieux des acteurs, qui se donne à voir et à écouter pendant cette période du pèlerinage.

A *contrario*, il est plus difficile d'avoir accès aux pratiques religieuses coutumières, accomplies « chez soi », au sein du groupe familial et social. Je formule d'ailleurs l'hypothèse que les pratiques demandant un fort engagement personnel, en marge du religieux coutumier, sont un espace important de construction de la singularité depuis fort longtemps, et cela, même lorsqu'ils sont accomplis en groupe.

C'est pourquoi mon approche ne se fera pas par l'étude systématique des institutions, des rites annuels, des pratiques et cultes établis par la coutume dans les communautés locales mais de l'individu qui se trouve au centre et les réunit. J'aborde en effet la question du religieux par le biais de l'expérience individuelle, axée sur le vécu intérieur, et en m'interrogeant sur ce que cette expérience nous dit sur la construction de l'individualité sociale.

L'analyse permettra de voir se dessiner plusieurs figures d'acteurs du religieux, mais aussi différents niveaux de structures locales et différents groupes religieux, ainsi que les interactions permanentes de tous ces niveaux les uns avec les autres. La problématique de ce travail s'articule ainsi autour de trois axes qui se combinent entre eux :

- I) Entre le local et l'extérieur
  - a) Le religieux local (familial et social), qui concerne les structures coutumières
  - b) Le religieux extra-local, qui se donne surtout à voir dans le pèlerinage
- II) Entre le collectif et l'individuel, dimensions dans lesquelles s'entremêlent a) et b)
- III) Entre les individus « extraordinaires » et « ordinaires »

NIVEAU SOCIAL	FAITS CONCERNÉS	
	local	extérieur
collectif	-fêtes locales -rites pour les morts -rites collectifs locaux - entretien de lieux de culte - ascèse	- visites à des lieux de culte dans des buts religieux - entretien de lieux de culte - pèlerinage - ascèse
individuel	-visites à des lieux de culte dans des buts religieux - rites pour les morts - entretien de lieux de culte - ascèse	- visites à des lieux de culte dans des buts religieux - entretien de lieux de culte - pèlerinage -ascèse

Fig. 1 Pratiques religieuses collectives et individuelles, locales et extérieures

Je conduis mon analyse ici à travers quatre cadres théoriques principaux : ceux posés par Max Weber, Jean-Pierre Albert, Danièle Hervieu-Léger et Anne Bouchy, qui sont complétés, confirmés ou infirmés par les travaux en ethnologie japonaise et confrontés aux exemples recueillis sur le terrain. L'exposé de ces cadres théoriques sera l'objet du second chapitre de ce travail. Il sera question de partir des « virtuoses du religieux », dont on trouve une illustration au Japon avec les spécialistes des oracles sur lesquels à travaillé Anne Bouchy, pour définir un vécu intérieur et dégager les étapes de la construction de cette expérience de son intériorité. Cependant, l'expérience des virtuoses, qui ont déjà fait l'objet de nombreux travaux, sera confrontée au vécu intérieur de tous les autres, ceux qui ne sont pas des « virtuoses du religieux ».

J'ai souhaité en outre amener un éclairage nouveau sur un type de personne qui n'est pas tout à fait un individu religieux charismatique, mais qui a tout de même une

religiosité supérieure à la moyenne. Cet individu est souvent désigné, comme nous le verrons, par la simple appellation de « pratiquant de l'ascèse » (*gyōja* 行者). Celui-ci peut également devenir un spécialiste religieux. Cependant, la plupart de ces « pratiquants de l'ascèse » restent dans l'anonymat. Ils se situent à la frontière même du religieux et du laïc, et leurs pratiques religieuses sont tout de même plus développées que la moyenne. Nous verrons également que j'ai donné la parole à des gens qui sont des spécialistes religieux, qu'ils soient populaires et « charismatiques »<sup>11</sup> comme les spécialistes des oracles, ou situés plus du côté de l'institution, comme les moines des temples. Ce choix se justifie de deux manières. En premier lieu, ces exemples peuvent servir de comparaison pour mieux comprendre où se situent exactement ces pratiquants « entre-deux ». Ensuite, j'ai pensé qu'il était important de montrer que, dans ces catégories établies (spécialistes religieux « charismatiques » et « institutionnels », « oraculaires » ou « moines »), il existe également un vaste étalonnage qui fait que peuvent être regroupées sous une même appellation des religiosités au final très différentes. Certains de ces personnages qui sont pourtant des moines consacrés ne sont pas à proprement parler des spécialistes « charismatiques » : ils se situent plus du côté de l'homme ordinaire, pour qui être un spécialiste religieux est un métier. Certains, au contraire, sont devenus moines par vocation. En tout cas, comme c'est le cas des pratiquants et des pèlerins laïcs, ils ont une pratique religieuse plus intense que la moyenne des gens.

Enfin, une attention particulière sera accordée aux laïcs qui ont peu fait l'objet de recherches jusqu'à présent - que ces laïcs, par leurs trajectoires et leurs expériences individuelles, deviennent ou non des spécialistes religieux reconnus comme tels.

---

<sup>11</sup> J'emploie ici ce terme de « charismatique » dans son sens weberien : « Nous appellerons *charisme* la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu, ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un "chef". » in Max Weber, *Economie et Société, 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, 1971, p. 320. Il ne s'agit pas du mouvement des « charismatiques » du catholicisme.

A partir de ces constatations, ce travail prend comme objet les raisons qui conduisent aujourd'hui un individu à engager et à conserver une pratique culturelle hors des structures religieuses communautaires établies et à l'intérieur d'un panorama religieux déjà très dense, alors que cette pratique qui implique une action constante du corps est souvent coûteuse et contraignante (ascèse, déplacements, l'entretien de lieux). Je chercherai à déterminer quel type d'individu en vient à cet engagement religieux, et quels sont les paramètres qui se recoupent dans la trajectoire de vie de tous ceux auprès desquels j'ai conduit mon travail ethnographique. J'aurai l'occasion d'insister sur le rapport personnel d'un individu et d'un lieu et/ou d'une figure de vénération, rapport qui est souvent à l'origine de la création d'une structure de culte.

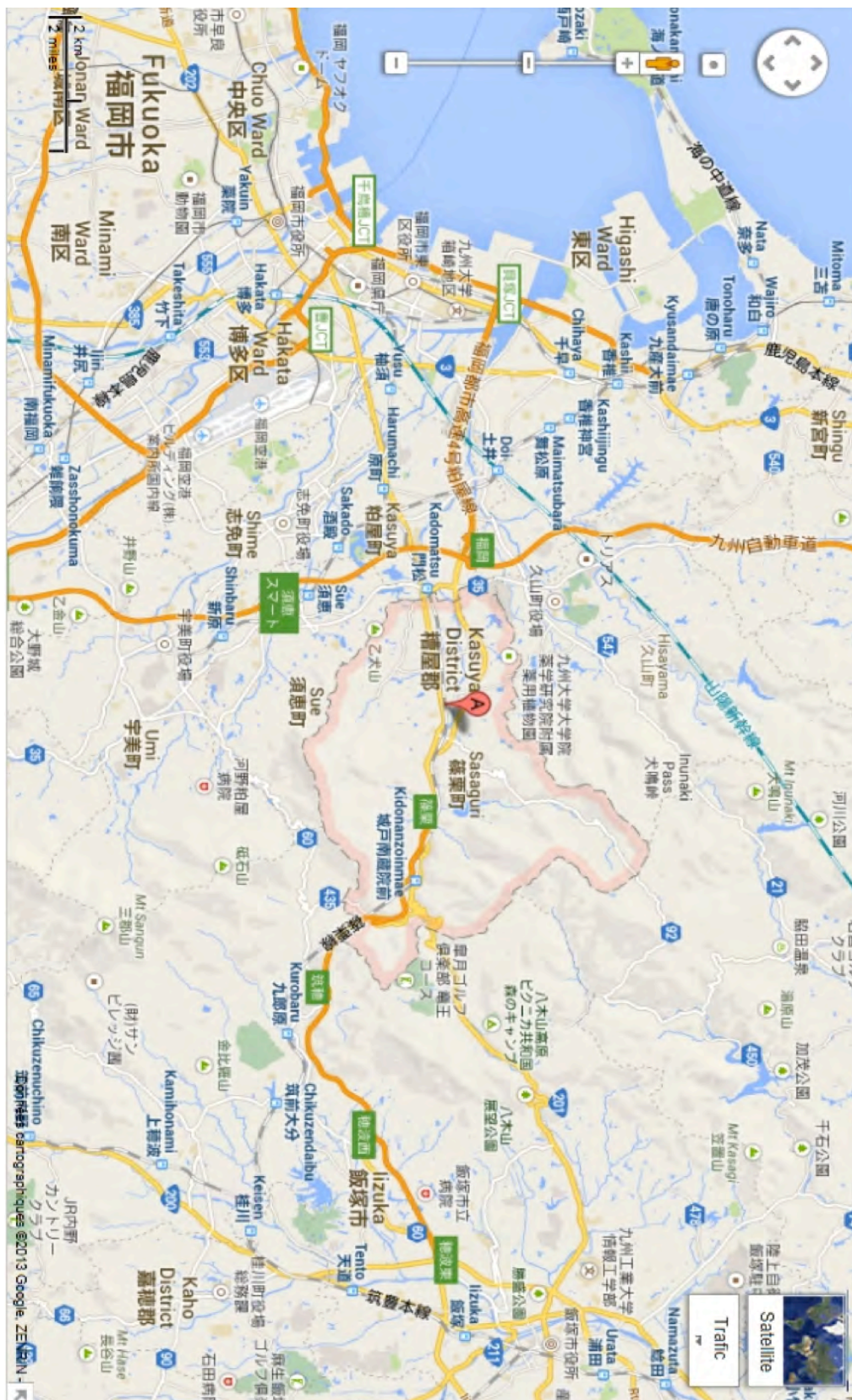
Je chercherai à savoir également quel est l'apport dans le contexte actuel et contemporain de la création et la pérennisation des groupes ainsi créés et quels sont les apports nouveaux pour les individus, les groupes et la société en général. Plus largement, je m'appliquerai à mettre en lumière l'impact qu'ont ces créations individuelles sur le fait religieux établi, et en quoi elles reflètent les grandes questions sociales contemporaines.

Plus largement, mon objectif est de chercher à décroiser les recherches actuelles qui s'intéressent, du côté occidental, en grande majorité à des phénomènes marginaux et qui sont très disparates du côté japonais, et sont souvent déjà traités par les ethnologues japonais, mais également à montrer, avec ces exemples japonais, quels sont la place et le rôle occupés par le religieux dans les sociétés contemporaines et, par là, contribuer à une meilleure compréhension des réalités sociales japonaises.



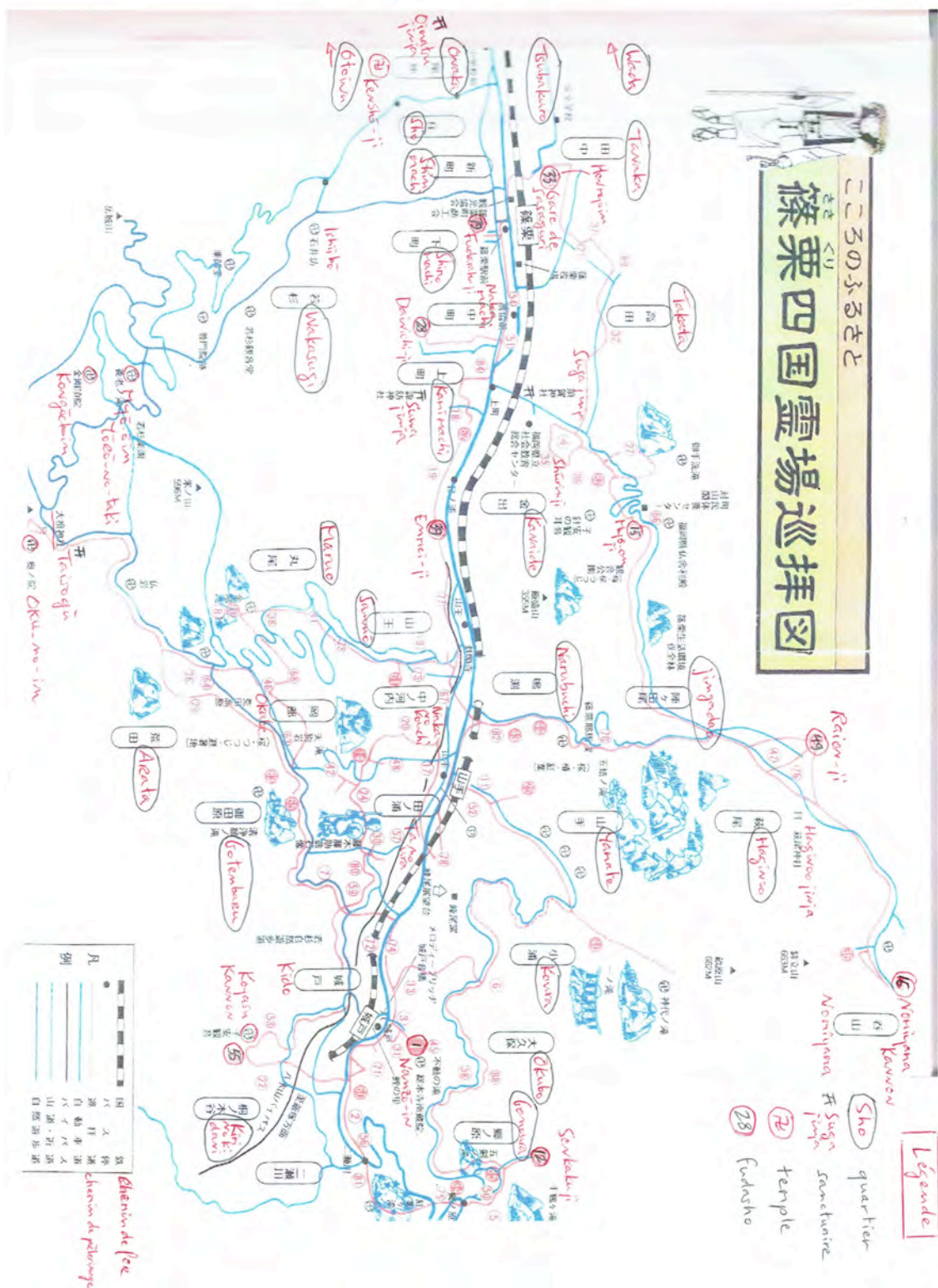


Carte 1 – Situation de Sasaguri dans l’île de Kyūshū (carte mairie de Sasaguri)



Carte 2 – Situation de Sasaguri dans le département de Fukuoka (carte Google)





Carte 3 – Situation des structures religieuses à Sasaguri (temples du circuit de pèlerinage du nouveau Shikoku) dans une carte du pèlerinage modifiée, avec la situation des lieux cités.

# I

*Entre l'individuel et le collectif :  
Situer l'expérience religieuse*

## Les différents cadres de l'expérience religieuse à Sasaguri

Lorsque ces gens n'ont nulle part où aller pour confier  
leur désarroi, ils se disent : « Et si j'allais à Sasaguri ? »

Harada Eiji 原田栄次 ,  
supérieur du temple Yakuō-ji  
薬王寺 (7 avril 2009)<sup>12</sup>

### I. Le cadre : Sasaguri, une ville exemplaire à plusieurs titres

#### 1.1 Entre montagnes, mer et rizières : une ville semi-rurale de taille modeste

La ville de Sasaguri 篠栗, où j'ai situé le centre de mon investigation, représente un cas exemplaire dans le paysage urbain et religieux japonais. Ville de taille modeste (38,90 km<sup>2</sup>, 31 532 habitants<sup>13</sup>) située dans le canton de Kasuya 糟屋郡 au nord-ouest du département de Fukuoka dans l'île de Kyūshū 九州 (cf. carte 1 et 2), au sud-ouest de l'archipel, elle est distante de 12 km de la mégapole portuaire de Fukuoka 福岡 (1 426 724 habitants<sup>14</sup>), qui dès l'Antiquité fut au cœur des échanges avec le continent et donne son nom au département. Accessible à partir de cette énorme métropole en moins de 20 minutes de train, le centre urbain de Sasaguri (Shō 庄, Shin-machi 新町, Ōseto 大勢門, Kami-machi 上町, Naka-machi 中町, Shimo-machi 下町, Meiji 明治, Ike-no-hata 池の端, Bentana Hiruzu ベンタナヒルズ) contraste fortement avec ses quartiers du nord et de l'ouest présentant un paysage rural et agricole (Wada 和田, Tsubakuro 津波黒, Oto.inu 乙犬, Onaka 尾仲, Tanaka 田中 et Takata 高田), et celles du

---

<sup>12</sup> Cité dans Suzuki Masataka 鈴木正崇 2013, « Modernisation des temples bouddhiques et société locale : le Nanzō-in de Sasaguri », Cahiers d'Extrême Asie 22 (2013), p.27-113, p.97.

<sup>13</sup> Chiffres 2012 mairie de Sasaguri.

<sup>14</sup> Chiffres 2008 mairie de Fukuoka.

sud et de l'est, montagneuses et forestières (Wakasugi 若杉, Kana.ide 金出, Haginoo 萩尾, Yamate 山手, Sannō 山王, Kido 城戸 et Naijū 内住). Sasaguri compte au total 21 quartiers (*ku* 区), dont une dizaine sont d'anciens villages (*mura* 村), tels qu'ils étaient avant les regroupements administratifs successifs qu'a connus la localité depuis Meiji (1868-1912). La commune actuelle de Sasaguri résulte en effet du regroupement administratif des deux villages de Seto 勢門 et Sasaguri, fait en 1927, et dont les composantes étaient : Sasaguri, Kana.ide, Takata, Haginoo, Onaka, Wakasugi, Oto.inu, Wada, Tsubakuro et Tanaka. C'est pourquoi, comme le note Anne Bouchy, chaque quartier est une communauté socioculturelle qui possède une forte identité micro-locale<sup>15</sup>.

Close sur trois côtés par des collines et des montagnes boisées, traversée par une rivière (Tatara-gawa 多々良川), une route départementale, une nationale et une ligne de chemin de fer, Sasaguri est une commune aux trois dimensions : urbaine, agricole, et montagneuse et forestière.

Le centre-ville, qui permet un accès rapide à Fukuoka, compte de nombreux commerces. Sa périphérie agricole se transforme progressivement en ville dortoir ou « *bed-town* » de la mégapole voisine accueillant des personnes venues de l'extérieur, qui travaillent à Fukuoka. Comme de nombreuses villes de l'archipel, Sasaguri tire aujourd'hui ses ressources principalement du secteur tertiaire. Le circuit de pèlerinage du nouveau Shikoku de Sasaguri, qui attirait plus d'un million de visiteurs par an pendant les années 90, est lui aussi, encore aujourd'hui, une composante essentielle de la vitalité socio-économique de la commune. Malgré une baisse significative dans sa fréquentation, il reste un moteur du dynamisme de la ville, puisque certaines des initiatives touristiques prises par la municipalité (inscription au programme de « thérapie forestière » pour inciter les citoyens à profiter du parc forestier, campagne de communication pour valoriser le circuit de pèlerinage, initiatives auprès des écoles de la commune pour entretenir les chemins pédestres reliant ses étapes) se sont faites avec la

---

<sup>15</sup> Anne Bouchy « Entre dedans et dehors : une approche ethnologique collective » Cahiers d'Extrême Asie 22 (2013), p.1 à 25, p. 14.

coopération active des instances religieuses gérant le pèlerinage. Ces différentes dimensions de Sasaguri montrent ainsi une entité multi-composite, révélatrice de nombreuses réalités socio-économiques de la société japonaise contemporaine.

## **1.2 Un *wonderland* du religieux**

Cependant, outre ce mélange de ruralité et d'urbanité, la particularité de la ville tient dans la densité de ses structures religieuses. Il suffit de s'éloigner un peu de la gare pour remarquer à quel point cette ville de banlieue d'apparence ordinaire diffère des autres villes-dortoirs japonaises ; très vite, on remarque une grande profusion d'oratoires et de statues.

Cette abondance tient à l'existence d'un pèlerinage qui se déploie à l'intérieur du périmètre communal, appelé « Nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri » (Sasaguri shin shikoku junrei 篠栗新四国巡礼). Celui-ci vient bien sûr s'ajouter à toutes les autres structures religieuses que l'on peut rencontrer dans toute localité japonaise.



Photo 2 – Le bouddha couché du temple Nanzō-in, temple de pèlerinage numéro 1

Qu'elles soient en pierre, en bois, situées au bord des routes, aux carrefours, ou dans l'enceinte des temples, enchâssées dans de petits tabernacles ou en pleine nature, ces statues frappent l'observateur par leur multitude et leur diversité. Certaines impressionnent tout particulièrement par leur taille ou leurs appareils clinquants. C'est le cas de l'immense bouddha couché (*nehan-zō* 涅槃像) du temple Nanzō-in 南蔵院 (Voir Photo 2), situé à Kido, petit hameau desservi par une gare installée là pour amener le flot de pèlerins venus de la ville à ce temple qui reste un haut lieu touristique de la région. Avec ses quarante et un mètres de long et onze mètres de haut, cette statue représentant le bouddha Shakamuni au moment de son nirvāṇa est considérée comme la plus grande statue de bronze du Japon. On peut la voir de la montagne d'en face, se détachant avec éclat sur le vert de la colline. On retrouve un grand nombre de statues qui rivalisent de hauteur et de couleur tout au long du circuit, ainsi que de nombreux



temples et oratoires. Quand on vient d'une société dont le paysage est devenu aussi sécularisé que celui de la France, on ne peut qu'être surpris par la richesse du panorama religieux japonais. A ce titre, Sasaguri représente un exemple extrême qui justifie son choix en tant qu'objet d'étude : une localité, dont la circonférence est de 38 km<sup>2</sup> (surface qui peut facilement se parcourir à pied), parvenant à réunir plus de 240 temples, une cinquantaine d'oratoires et 12 sanctuaires<sup>16</sup>. Elle concentre également un certain nombre de moines et autres spécialistes religieux, comme ceux effectuant divination et oracles, ainsi que les desservants du culte des dieux. La profusion de lieux de cultes, de stèles et de statues religieuses pour certaines assez spectaculaires sont le témoignage de la bi-dimensionnalité de Sasaguri : à une ville mêlant à la fois les réalités urbaines les plus contemporaines et un vaste territoire forestier et agricole se juxtapose un monde des bouddhas et des divinités. Cet univers religieux repose lui-même sur une société en pleine mutation avec laquelle il entretient des rapports constants dans une dynamique d'apports extérieurs et de mouvances intérieures, puisqu'une bonne partie de cet univers religieux s'est développée rapidement avec l'aide de personnes venues d'autres localités. Le circuit de pèlerinage attire des milliers de visiteurs chaque année et brasse une population nombreuse et variée : il est inutile de dire qu'il a fortement contribué à l'expansion de la commune de Sasaguri.

Avec une telle densité religieuse, qui n'a son équivalent que dans l'ensemble cultuel formé par le mont Ikoma près d'Ōsaka<sup>17</sup>, souvent comparé à Sasaguri<sup>18</sup>, il est donc plus facile d'observer des pratiques qui, sur un lieu où les structures religieuses sont moins concentrées qu'à Sasaguri, se révèlent plus étalées dans le temps et l'espace. Ce terrain très dense réunissant différents niveaux de religiosité et une variation dans les types de structures religieuses fournit au chercheur une véritable fenêtre sur le paysage

---

<sup>16</sup> Lorsque nous parlons de « temples » nous désignons par convention les temples bouddhiques, et lorsqu'il s'agit de lieux de culte des dieux nous parlons de « sanctuaires ».

<sup>17</sup> Shūkyō shakaigaku no kai hen 宗教社会学の会 [Société de recherche sur la sociologie religieuse] 2012, *Seichi saihō Ikoma no kamigami : kawariyuku daitoshi kinkō no minzoku shūkyō* 聖地再訪生駒の神々—変わりゆく大都市近郊の民俗宗教 [Reconsidérer les lieux sacrés : les dieux d'Ikoma, une religiosité populaire en mouvement dans les environs d'une mégapole] Sōgensha 創元社 Ōsaka 大阪

<sup>18</sup> Notamment par Suzuki Masataka 2013, p.112.

religieux japonais. Comme dans bien d'autres endroits du pays, il est possible en effet d'observer plusieurs niveaux de religiosité à Sasaguri. Le premier est le religieux coutumier avec ses structures locales, observable dans tout le Japon. Il correspond aux ensembles cultuels qui se trouvaient là avant l'installation du circuit de pèlerinage. Le second concerne ce pèlerinage, venu de l'extérieur et qui a été progressivement intégré à la localité. Le troisième est celui des temples que l'on vient visiter pour demander des rites, et dont les fondateurs ont été attirés ici par le dynamisme religieux et économique de Sasaguri. Toutes ces réalités sont étroitement entremêlées. Ces structures religieuses entretiennent en effet des rapports constants, en premier lieu par le biais des gens qui les fréquentent. En effet, c'est l'individu, avec ses appartenances diverses, qui relie ces structures : une même personne peut-être paroissienne d'un temple (*danka* 檀家), « enfant du dieu tutélaire local » (*ujiko* 氏子) c'est-à-dire attachée au culte du sanctuaire sous la protection duquel est placé son lieu de résidence, fidèle d'un spécialiste charismatique à la tête d'un temple de rites sur demande (*kitō dera* 祈禱寺) et fréquenter également un ou plusieurs temples du pèlerinage de Sasaguri, tout en étant membre d'une confrérie (*kō* 講)<sup>19</sup>, gardien d'oratoire (*dōmori* 堂守) de ce même pèlerinage ou responsable d'un groupe religieux en dehors de Sasaguri. Ce sont les réalités actuelles de ces structures, dont l'individu est le pivot et leur donne leur cohérence, que j'ai voulu explorer dans ce travail. Mais avant de parler de ces individus, il convient de définir précisément à quoi correspondent ces différentes structures religieuses.

---

<sup>19</sup> Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎 a classé ces confréries en trois catégories principales : les confréries religieuses rassemblant des groupes familiaux pour les rites des morts et des ancêtres, les cultes des dieux locaux ou les confréries de pèlerinages, les confréries sociales par groupes d'âges, de sexe et de métier (à Sasaguri, le groupe des *wakaishū-gumi* 若い衆組, par exemple, composé des hommes non-mariés) et enfin les confréries économiques pour accomplir un travail en commun ou organiser des prêts mutuels. Voir Sakurai Tokutarō 1962, *Kōshūdan seiritsu katei no kenkyū* 講集団成立過程の研究, Tokyo, Yoshikawa Kōbunkan 吉川引文館, Anne Bouchy 1987 « The Cult of Mount Atago and the Atago confraternities », *The Journal of Asian Studies* vol. 46, numéro 2, p. 255-277 et Hasebe Hachirō 長谷部八郎 (éd.) 2013, *Kō kenkyū no kanōsei* 講研究の可能性, keiyūsha 慶友社.

## II. L'individu pris au centre d'un maillage serré de structures religieuses

### 2.1 La coexistence de plusieurs ensembles culturels

Le centre-ville de Sasaguri, qui correspond à la réunion de l'ancien village du même nom et de celui de Seto, est balisé par ses temples et sanctuaires, un ensemble formant les structures coutumières de la localité.

Il y a 12 sanctuaires et 5 temples paroissiaux à Sasaguri, tous majoritairement regroupés dans ce qui forme aujourd'hui le centre-ville (Voir carte 3). Les temples bouddhiques ayant des paroissiens sont le Shurin-ji 珠林寺 (école de la Terre Pure, Jōdo-shū 浄土宗) à Kana.ide, le Myōfuku-ji 妙福寺 (école de la Vraie Terre Pure, Jōdo shin-shū 浄土真宗) à Naka-machi, le Shinkō-ji 真光寺 (Jōdo shin-shū) à Tsubakuro, le Kenshō-ji 見性寺 (Jōdo-shū) et le Sairin-ji 西林寺 (Jōdo-shū) à Onaka. Aujourd'hui les sanctuaires tutélaires des quartiers sont le sanctuaire Suwa 諏訪神社 qui se trouve à Naka-machi, le sanctuaire Haginoo 萩尾神社 à Haginoo, le sanctuaire Tenjin 天神社 à Takata, le sanctuaire Hōman 豊満宮 à Kana.ide, le sanctuaire Suga 須賀神社 à Kami-machi, le sanctuaire Taisogū 太祖宮 à Wakasugi, le sanctuaire Oimatsu 老松神社 à Onaka, le sanctuaire Hachiman 八幡宮 à Oto.inu, un autre sanctuaire Hachiman se trouve à Wada, un troisième à Tanaka, et le sanctuaire Gorei 御霊神社 à Tsubakuro. Chaque quartier gère un sanctuaire tutélaire auquel est liée la population de ce quartier. Les temples paroissiaux, dont les plus anciens sont installés dans le centre-ville depuis l'époque Muromachi, sont soutenus par les familles locales qui leur sont affiliées depuis plusieurs générations.

Temples paroissiaux et sanctuaires tutélaires sont le centre de la vie religieuse coutumière de chaque quartier. Je ne traiterai que très rapidement de ces deux structures, car elles font partie du religieux coutumier qui nous sert de cadre mais qui n'est pas le sujet principal de ce travail pour lequel j'ai choisi de relater l'expérience individuelle du religieux. Tous les sanctuaires à Sasaguri, très peu nombreux par rapport aux temples,

sont gérés par le groupe des hommes du quartier dans lequel ils sont implantés, qui représente l'ensemble des familles, en collaboration avec un desservant du culte qui officie lors des rites annuels. Aujourd'hui deux prêtres, *gūji* 宮司, se partagent cette charge rituelle pour tous les sanctuaires de la commune. N'ayant pas eu accès à l'expérience religieuse de ces deux prêtres du culte des dieux j'ai fait le choix de ne pas la traiter ici. En outre, à Sasaguri les ritualités des sanctuaires sont des sociabilités essentiellement masculines, contrairement à celles des temples : cet élément a rendu l'observation participante moins aisée qu'auprès des temples. Cependant il faut garder à l'esprit qu'à Sasaguri comme ailleurs, les ritualités des sanctuaires font partie intégrante de la religiosité locale et qu'il s'agit là d'une réalité fondamentale. A Sasaguri, toutes les familles anciennes vivant sur les lieux depuis plusieurs générations sont affiliées au sanctuaire local de leur quartier, et il est même conseillé aux nouveaux venus de demander à s'impliquer dans cette religiosité. Le responsable du groupe des affiliés au sanctuaire (*ujiko*) est une personne qui a une fonction importante au niveau local et dans chaque famille, chacun s'implique lors des fêtes du sanctuaire, que ce soit matériellement, par la préparation des offrandes, des repas et des décorations, ou rituellement, par la participation aux rites.

A ces structures, s'ajoute l'ensemble cultuel de Wakasugi (Voir Photo 3), un sommet culminant à 614 mètres qui surplombe la commune et qui faisait originellement partie de l'ancien village de Sasaguri. Il s'agit d'un très ancien centre de culte réunissant des structures bouddhiques, shugen et du culte des dieux de cette montagne, qui fut placé sous l'autorité du shugendō<sup>20</sup> jusqu'à Meiji. C'est aussi le lieu de passage des *yamabushi* 山伏 lors de l'entrée annuelle dans la montagne reliant les monts Hōman 豊満山 et Hiko 英彦山, deux des plus importants pôles shugen à Kyūshū. Aujourd'hui, cet ensemble se compose, sur le mont Wakasugi, du sanctuaire Taisogū 太祖宮 et de l'Oku-no-In 奥の院 (l'Oratoire du fond) (Voir plan), une caverne dans laquelle le

---

<sup>20</sup> De shugendō 修験道, « voie de l'acquisition des pouvoirs par l'ascèse » ; « courant religieux centré sur le culte des kami des montagnes et impliquant des pratiques périodiques d'ascèse, accomplies dans les montagnes », cf Anne Bouchy 2005 (1992), *Les oracles de Shirataka*, nouvelle édition, p. 239.

Grand Maître Kōbō 弘法大師 (774-835) se serait retiré à son retour de Chine et qui a été intégré au circuit de pèlerinage. Nous y reviendrons.



Photo 3 – Le mont Wakasugi vu d’Onaka

Temples paroissiaux, sanctuaires tutélaires et structure cultuelle du mont Wakasugi forment les plus anciennes structures religieuses coutumières de l’actuelle commune de Sasaguri.

### **Les temples paroissiaux et les « temples de rites »**

Le temple paroissial (*danka dera* 檀家寺) ou temple dit « d’éveil » (*bodai-ji* 菩提寺), est la structure religieuse qui prend en charge la gestion des rites funéraires d’une localité donnée, et auquel les habitants sont affiliés en tant que paroissiens (*danka* 檀家). Cette appellation se rapporte à un système qui existe depuis l’époque Edo, appelé

« système d'inscription obligatoire à un temple » (*terauke seido* 寺受け制度), qui obligeait par décret gouvernemental la population à s'affilier à des temples « patrons » (*danna-ji* 旦那寺) en s'inscrivant notamment sur des registres familiaux tenus par les temples (*kakochō* 過去帳) afin de vérifier les appartenances religieuses dans un contexte de répression du catholicisme<sup>21</sup>.

Les familles se trouvèrent affiliées à des temples locaux avec lesquels ils furent engagés dans un système de rapport spécifique, celui du système paroissial (*danka seido* 檀家制度).

L'une des modalités de ce système se traduisait par la prise en charge des rites des ancêtres et des funérailles des familles affiliées, ce qui les a en quelque sorte « fidélisées ». Cela valut à ces temples une autre appellation, celle de « temple en charge des funérailles » (*sōshiki dera* 葬式寺).

A l'inverse, les temples dits « de rites » ou « de prières » (*kitō-dera* 祈祷寺), aussi appelé temples de « fidèles » (*shinja-dera* 信者寺) sont des temples qui ont bâti leur renommée sur l'efficacité de leurs ritualités et la prise en charge des demandes particulières des fidèles. Plutôt que familiale et locale, la religiosité qu'ils représentent est donc plus personnelle et particulière. Elle est déterminée par la foi en l'efficacité d'un spécialiste religieux, d'un lieu et/ou de rites, alors que celle des temples paroissiaux est conditionnée par la présence ou non des âmes des ancêtres dans le temple et la tenue des rites opérés par les moines résidents, indépendamment de l'adhésion personnelle.

Cette distinction entre ces deux types de temples n'est cependant que purement théorique, car de nombreux temples présentent en réalité les deux caractéristiques. Par exemple, le Nanzō-in, premier temple du circuit de pèlerinage et temple de prières célèbre dans la région, qui, par la diversité de ses prestations rituelles, sa popularité

---

<sup>21</sup> Voir à ce sujet l'article de Tamamuro Fumio, 1997 « Jidan : idéologie des rapports qui liaient monastères bouddhiques et familles paroissiales à l'époque Edo », in Jean-Pierre Berthon, Hartmut O. Rotermund, Cahiers d'études et de documents sur les religions du Japon IX, Mars 1997, Centre d'études sur les Religions et Traditions Populaires du Japon, p.85-110.

bâtie sur le charisme de ses religieux et la croyance en leur efficacité, ressemble au premier abord à un temple de « rites », possède dans son enceinte quatre columbariums (*nōkotsu-dō* 納骨堂) et propose aussi des rites funéraires. A l'inverse, un temple de « paroisse » comme le Kenshō-ji, répond aux demandes rituelles de ses paroissiens et de fidèles venus de l'extérieur s'il s'en présente. La différence entre les deux se fait surtout par l'ancienneté et le nombre de familles affiliées au temple et possédant une place dans le columbarium ou le cimetière.

La distinction se complexifie lorsqu'on remarque que les rites des temples de fidèles, particulièrement variés, concernent eux-aussi en grande partie la prise en charge des âmes des morts : celles des ancêtres (*senzo kuyō* 先祖供養), les âmes abandonnées (*segaki kuyō* 施餓鬼供養), les morts à la guerre, les victimes des bombes atomiques (*hibakusha kuyō* 被爆者供養), les fœtus avortés (*mizuko kuyō* 水子供養), les animaux domestiques (*petto kuyō* ペット供養), les poissons consommés tous les jours (*sakana kuyō* 魚供養), les poulets (*keikon kuyō* 鶏魂供養), etc. Ces rites viennent alors doubler ceux qui sont accomplis dans les temples paroissiaux, auxquels les gens sont affiliés par histoire familiale. En outre, une même personne ou une même famille peut fréquenter (indépendamment de son affiliation à un temple paroissial) plusieurs temples de prières, ainsi que le rappelle Tamamuro Fumio<sup>22</sup> :

Depuis longtemps, le temple de prières n'est pas unique ; il arrive que les familles nouent de tels rapports avec d'autres temples de prières où est imploré l'aide de « l'objet principal de vénération » (*honzon*) ou de tout autre bouddha.

La diversité de l'offre des temples dans leurs prestations religieuses, notamment ceux des temples de rites, favorise les fréquentations d'un même individu à de multiples lieux de culte. A ces temples de rites correspondent des sanctuaires qui ne sont pas ceux des dieux tutélaires, tels que le sanctuaire Beni hime Inari 紅姫稻荷神社 du centre-ville, qui fut installé par un temple de rites venu de l'extérieur, le Renshō-ji 蓮照

---

<sup>22</sup> Tamamuro Fumio, 1997 « Jidan : idéologie des rapports qui liaient monastères bouddhiques et familles paroissiales à l'époque Edo », p.85.

寺, un temple zen 禅宗 centré sur les rites aux âmes des fœtus avortés.

## 2.2 Groupes de paroissiens et confréries à Sasaguri

### Les assemblées de paroissiens : l'exemple du Kenshō-ji

Le Kenshō-ji (Voir Photo 4) est un temple paroissial qui s'occupe de la gestion rituelle des morts de l'ancien hameau d'Onaka. Il s'agit, avec le Myōfuku-ji et le Sairin-ji qui se trouvent dans des quartiers voisins de ce qui forme aujourd'hui le centre-ville de Sasaguri, de l'un des plus vieux temples de la commune. Presque toutes les familles anciennes du quartier lui sont affiliées, tout comme elles le sont au sanctuaire du « Pin vénérable », Oimatsu jinja, qui avec le Kenshō-ji, trois oratoires de Kannon 観音 et sept stèles de Kōshin 庚申, complète l'ensemble fondamental de la religiosité coutumière d'Onaka.



Photo 4 – Le temple Kenshō-ji d'Onaka



Takasu Reiko 鷹巣礼子, mère de famille du quartier d'Onaka et paroissienne du Kenshō-ji, fait partie de la confrérie de la « Nuit du Dix-sept » « *o jū sichi ya* » (お十七夜) ou de « Kannon » (Kannon kō 観音講), c'est-à-dire de femmes de plus de soixante-ans en charge des rites familiaux des ancêtres de leur mari.

En principe, les membres de cette confrérie, qui se réunit tous les mois au temple pour pratiquer les hymnes bouddhiques pour les morts (*go eika* ご詠歌) et prendre le thé avec l'épouse du supérieur, compte bien plus qu'une dizaine de participantes. Toutes les femmes de cet âge du quartier dont les ancêtres du mari sont vénérés dans le columbarium en font partie. Mais parmi elles, seules une petite dizaine se rend aux réunions, les autres préférant s'abstenir pour des motifs divers : querelle avec untel, mécontentement envers le supérieur pour la construction d'un nouveau columbarium, manque de temps, d'argent, ou déménagement. Le seul moment où toute la confrérie se retrouve presque au complet est la fête des morts (*obon* お盆), une période de festivités religieuses qui dure du 13 au 16 août (Voir Photo 5).



Photo 5 – Paroissiennes du Kenshō-ji après les rites de la fête des morts (août 2009)

Ces réunions qui étaient autrefois des veillées se passent le soir. Elles réunissent des femmes âgées, qui ont déjà une belle-fille. Les femmes mangent ensemble la nourriture qu'elles ont apportée et discutent devant un rouleau suspendu (*kakejiku* 掛け軸) représentant le bodhisattva Kannon, gardé par la personne de « charge » ou de « tour » (*tōban* 当番) chez qui le groupe se réunit. Une petite collecte d'argent, déposée dans une boîte devant l'image en tant qu'offrande, est faite à l'occasion de chaque réunion, pour faire office de caisse commune. Selon les quartiers, les femmes utilisent cet argent pour faire une activité ensemble, comme un pèlerinage ou un restaurant, ou pour financer les frais de nourriture de leurs réunions.

Ces rassemblements perdurent dans toute la localité, et surtout dans les quartiers du centre qui sont le siège des plus anciennes structures coutumières avec les temples paroissiaux. Ces confréries s'adressent à tous les âges : réunions du « Vingtième

jour » « *o hatsuka* » (お二十日) pour les femmes mariées, du 17 pour les plus âgées... Les groupements masculins existent eux aussi (groupe des jeunes hommes de Shimo-machi, etc) mais ils sont séculiers. Les femmes mariées étant en charge des rites familiaux, leurs sociabilités sont restées religieuses et se déroulent souvent sous l'égide du temple paroissial.

Ces réunions offrent aux femmes de la localité une opportunité de se retrouver, et aux plus âgées, une activité qui raffermirait leur position familiale et sociale. Elles réunissent des amis, des voisins et de la famille. Ces rassemblements religieux, malgré la multiplication des activités proposées par la mairie pour les personnes de tous les âges et notamment les plus âgées, conservent encore une grande importance à Sasaguri. Même si leurs modalités rituelles et matérielles tendent à se simplifier<sup>23</sup>, ces confréries ne disparaissent pas. A Sasaguri, les confréries continuent d'être renouvelées par les belles-filles des anciennes participantes. Cet âge, celui de la femme mariée déjà bien installée, correspond à une période de l'existence où les femmes reprennent la charge des rites familiaux et du culte des ancêtres du mari.

Cette responsabilité transmise par la belle-mère (qui en avait la charge depuis le décès de son mari) constitue une dimension supplémentaire par rapport à la religiosité familiale, dont elle fait pourtant partie : la statue fut installée par le grand-père de retour de pèlerinage pour le culte de ses parents décédés, et en cela, elle s'inscrit totalement dans l'histoire et les rites familiaux. Parallèlement à cette charge du culte des ancêtres à la maison, au jardin et au temple voisin, les membres de la famille Takasu sont impliqués dans les ritualités du sanctuaire Oimatsu dont ils sont *ujiko* (Voir photo 6), aux « veillées de Kōshin » (*kōshin kō* 庚申講) tous les 14 du mois (réduites à un repas pris en commun chez la famille en charge, aux offrandes et à l'entretien des stèles de Kōshin du quartier) auxquelles ils ne participent pas à chaque fois, et aux ritualités annuelles devant la stèle de Gokokushin 護国神, qui se trouve dans le jardin d'une

---

<sup>23</sup> Comme cela est montré par Toshiko Ishikawa dans « Les rites annuels de la maison et des communautés locales en transformation : intérieur et extérieur des lieux communautaires », Cahiers d'Extrême-Asie 22 (2013), p. 473-546.

famille voisine.



Photo 6 – Rassemblement des chefs de familles anciennes d’Onaka au sanctuaire Oimatsu d’Onaka (avril 2008)

Cependant, à cette religiosité minimale peut s’ajouter une participation plus active dans la vie du temple paroissial. Cet investissement peut passer notamment par la participation aux pèlerinages organisés par les confréries affiliées aux temples de paroisse et aux sanctuaires locaux. Par exemple, chaque année en avril, le supérieur du Kenshō-ji organise un pèlerinage dans les temples principaux du courant de la Terre Pure qui se déroule en trois ans. En 2010, l’un de ces cycles de pèlerinage prenait fin avec la visite du temple Chion-in 知恩院 à Kyōto, siège du bouddhisme de la Terre Pure. Le pèlerinage, organisé sur trois jours, comprenait des visites à des temples célèbres de ce courant, entrecoupées d’intermèdes gastronomiques et touristiques. Pour les participants, ce pèlerinage à Kyōto est un moment hautement ludique qui permet de

s'amuser entre voisins et amis du quartier et d'échapper un peu au quotidien. C'est surtout vrai pour les femmes seules, qui ont perdu leur mari comme M. K, qui s'investit d'autant plus dans les activités du temple qu'elle entretient une relation très amicale avec le supérieur et sa femme. Avec un groupe de paroissiennes qui s'entendent bien, elle participe au cours de cérémonie du thé de la femme du supérieur, aux pèlerinages et à toutes les réunions religieuses. A l'extrême inverse, des familles pourtant anciennes comme la famille F. ne participent à aucune autre activité religieuse que celles qui se déroulent à la fête des morts.

### **Les confréries de pèlerinage locales : l'exemple de la confrérie d'Ise de Wada**

A Onaka comme dans d'autres quartiers agricoles de Sasaguri, le pèlerinage au sanctuaire d'Ise (*Ise mairi* 伊勢参り), centre d'un pèlerinage important depuis l'époque Edo, était une activité organisée régulièrement par les « confréries d'Ise » (*Ise kō* 伊勢講), des sociabilités de pèlerins laïcs présentes dans tout le Japon.

A l'ancien hameau agricole de Wada 和田 par exemple, la coutume voulait que le fils aîné de chaque famille s'y rende avec sa femme après le mariage. Ce pèlerinage était en général effectué avec des personnes proches du quartier, famille ou amis de la même génération, avec qui on allait vivre une expérience à la fois ludique et difficile, à cause des conditions du voyage, de l'éloignement et de l'arrachement au quotidien, pendant quelques jours. Les participants profitaient généralement de l'occasion pour aller faire du tourisme jusqu'à la capitale. Ils ramenaient des souvenirs, notamment des rouleaux suspendus, qui pouvaient servir de représentation de la divinité d'Ise lors des réunions de confréries d'Ise. La sociabilité souple que la proximité met en place lors du pèlerinage et le partage d'une même expérience en dehors du registre de l'expérience quotidienne crée des liens forts. Ces liens entre « compagnons de route » (*dōgyōsha* 同行者) perdurent après le retour de pèlerinage et entraînent des sociabilités qui sont figées par la coutume des rassemblements confraternels. Ainsi, le groupe des maris et épouses des pèlerins d'Ise de Wada se réunit une fois par mois au centre communautaire

(*kōminkan* 公民館)<sup>24</sup> pour un repas et une fois par un an au restaurant. Certaines des femmes de ce groupe se réunissent en plus tous les deux mois au sein d'un groupe appelé « le rapprochement des amis » (*tomodachori* 友達寄り), qui comptait au maximum une dizaine de personnes, afin de préserver l'intimité des petits cercles sociaux. Ce mode de sociabilité, encore très important dans tous les groupes religieux, dépasse l'exemple donné ici d'un petit groupe de pèlerinage local.

Le fonctionnement des confréries locales comme celles de Wada ressemble à celui des confréries dévôtes en Europe méditerranéenne avant la sécularisation de la société, tel qu'il fut décrit notamment par les historiens italiens. Giovanni Levi<sup>25</sup> souligne ainsi que les confréries, groupement religieux le plus exemplaire dans les communautés rurales Piémontaises du XVII<sup>e</sup> siècle, loin de n'exprimer qu'un goût pour les factions, tenaient surtout un rôle de liant social primordial :

(...) elles peuvent être des associations où les ennemis se rencontrent dans l'espace limital des pratiques dévôtes ; où les solidarités de la vie quotidienne se convertissent en des liens différents ; où se créent des rapports entre personnes que leur travail ne rapproche pas.

En effet, les fréquentations imposées entre participants du « rassemblement des amis » ne sont pas sans provoquer quelques heurts. Mis à part les inimitiés plus ou moins cachées qui arrivent nécessairement entre des personnes amenées à se fréquenter souvent sur un espace réduit, ces rassemblements sont aussi l'arène de subtils affrontements générationnels et familiaux, portant leurs lots de revendications.

Les récits de ces expériences de pèlerinage inscrits dans le calendrier des rites de passage de la localité, laissent en effet apparaître des velléités de contestation. C'est ce que raconte Abe Mitsuko 阿部光子 en évoquant son expérience du pèlerinage. Mitsuko se rendit pour la première fois à Ise à 39 ans, en février 1962. C'était alors la coutume

---

<sup>24</sup> Bâtiment mis à la disposition par la localité pour les événements collectifs de la communauté à l'échelle d'un quartier ou d'un hameau. Il s'agit d'un centre important de la sociabilité au Japon, notamment pour les jeunes et les personnes âgées, qui ressemble un peu à la « salle polyvalente » en France.

<sup>25</sup> Giovanni Levi, 1989 [1985], *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, p.211.

de s'y rendre avec un groupe familial et local, doublant la première visite par une seconde, dite de « remerciement » (*o rei mairi* 御礼参り) quelques années après. Le départ et l'arrivée étaient marqués par des célébrations : on mettait un drapeau à l'entrée, on préparait un poisson entier et on escortait les pèlerins en procession jusqu'à devant le sanctuaire. Ces célébrations furent critiquées par la belle-fille de Mitsuko, Kyōko 教子. On lui expliqua alors qu'avant, lorsque les transports étaient mauvais, le voyage à Ise était dangereux. Loin d'être une simple formalité comme il l'est maintenant avec le développement des transports, il pouvait « engager la vie » (*inochi gake* 命がけ). Cette réponse la contenta.

Pour Mitsuko également, la coutume n'était pas sans soulever des questions. Le pèlerinage à Ise fut pour elle l'occasion d'interroger pour la première fois le bien fondé des sociabilités séparées des femmes et des hommes, qui se retrouvent soudain réunis lors du pèlerinage. La première fois, Mitsuko était dans un groupe composé à parts égales de femmes et d'hommes, ce qui redessina le cloisonnement sexué des activités qui formait le quotidien du quartier. Mais la seconde, les participantes féminines étant peu nombreuses, elles accompagnèrent les hommes, qui sortaient se promener le soir. C'était, selon elle, un voyage bien plus amusant que le premier. Au lieu de rentrer directement, le petit groupe a complété son voyage ensemble par du tourisme à Tōkyō et Kyōto, et en revenant, les couples de participants décidèrent de continuer à se fréquenter sans séparer leurs réunions en groupes de femmes et d'hommes.

Ce type de récit illustre parfaitement la dimension la plus connue du pèlerinage aujourd'hui : celui d'une temporalité extraordinaire, qui remodèle les sociabilités et, tout en étant difficile, offre un véritable moment de recreation aux participants. Le pèlerinage est alors un rite de passage, il correspond à une étape de la vie (ici, celle de jeune marié). On voit également que, loin de subir passivement ces sociabilités obligatoires, les individus qui participent à ces groupes sont capables de regard critique et de prise de distance par rapport à la norme, qui change d'une génération et d'un lieu à un autre (la fille ignore le sens des rites de départ et les trouve superflus, mais la

belle-mère sait). On comprend aussi que ces confréries font office de liant social, mais aussi d'espace où peuvent s'exprimer des conflits larvés et où ils peuvent être résolus. Enfin, il apporte aussi un éclairage sur les modalités individuelles de la participation aux confréries, ces points clés des structures religieuses qui réglaient un bon nombre de sociabilités dans la société des hameaux et des quartiers. L'un des prétextes aux rassemblements était bien sûr le pèlerinage, et, dans une plus large mesure, le vaste éventail des ritualités annuelles et des célébrations religieuses.

### III. Sasaguri, ville de pèlerinage

#### 3.1 Une réplique du « Vrai Shikoku »

Sasaguri est la copie à petite échelle (*utsushi reijō* ウツシ霊場)<sup>26</sup> du célèbre circuit de pèlerinage bouddhique des 88 temples répartis sur les quatre provinces de l'île de Shikoku. Avec l'île de Shōdo 小豆島 dans le département de Kagawa 香川県 et la presque île de Chita 知多半島 dans celui d'Aichi 愛知県, cette réplique du pèlerinage de Shikoku à Sasaguri est l'une des trois plus importantes en terme de fréquentation<sup>27</sup>. On retrouve par ailleurs de ces pèlerinages miniatures dans tout l'archipel : les plus petits, constitués d'un ensemble de 88 statues ou stèles, peuvent tenir dans une seule petite pièce. On trouve un exemple de ces miniaturisations extrêmes dans un oratoire situé dans l'enceinte d'une des stations de Sasaguri même, représentant ainsi ce qu'on pourrait appeler un mini-pèlerinage dans un mini-pèlerinage. Ces répliques de Shikoku, Sasaguri y compris, sont appelées « 88 lieux saints de Shikoku à Sasaguri » (Sasaguri Shikoku reijō hachijū hakka-sho 篠栗四国霊場八十八ヶ所) ou encore « nouveaux

---

<sup>26</sup> Quatre nuances sont contenues dans ce terme : réplique (*utsushi* 写し), transfert (*utsushi* 移し), déplacement (*utsushi* 遷し) et reflet (*utsushi* 映し). Cf. Nakayama Kazuhisa 2013, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », *Cahiers d'Extrême Asie* 22 (2013), p. 269-350, p. 311 à 314.

<sup>27</sup> Nakayama 2013, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », *Cahiers d'Extrême Asie* 22 (2013), p. 275.



Shikoku » (Shin-Shikoku 新四国), le pèlerinage originel étant quant à lui désigné par le terme de « vrai Shikoku » (Hon-Shikoku 本四国). Ces répliques de pèlerinage sont visitées en remplacement du pèlerinage de Shikoku par les pèlerins qui n'ont pas le temps, l'argent ou les moyens physiques d'y aller. Sasaguri est ainsi le Shikoku de Kyūshū, et il est principalement visité par des gens venus des départements voisins.

Les stations du circuit de pèlerinage sont appelées « lieu [où l'on dépose] les vignettes de pèlerinage [*fuda* 札] »<sup>28</sup>: *fudasho* 札所, et elles portent toutes des numéros allant de 1 à 88. Contrairement au Vrai Shikoku, à Sasaguri ces numéros n'ont aucune incidence sur l'ordre de visite du circuit, que l'on commence généralement par le numéro 33 proche de la gare et que l'on clôture par une visite à l'Oku-no-In 奥の院 sur le mont Wakasugi. Ce circuit est long de 46 kilomètres et peut être parcouru en voiture en deux jours, et à pied en trois jours. En plus des *fudasho* possédant un numéro, les pèlerins se rendent dans des temples dits « surnuméraires » ou « hors numérotation » (*bangai jiin* 番外寺院 ou *bangai* 番外, Voir Photo 7) qui ne font partie du circuit officiel mais sont situés sur ce même circuit et possèdent une force d'attraction suffisante pour être visités par les pèlerins. Accomplir le circuit en entier est l'objectif des pèlerins, mais aujourd'hui certains ne se rendent pas à toutes les étapes, et il est également possible de faire le pèlerinage en plusieurs fois.

---

<sup>28</sup> Il s'agit d'un mot qui peut être traduit différemment selon les contextes. Dans celui du pèlerinage de Shikoku qui a servi de modèle au circuit de Sasaguri, Nathalie Kouamé propose la traduction de « carte », « talisman » ou « billet » : « Le terme, polysémique, est utilisé dans cet ouvrage pour désigner les cartes de visite à caractère sacré et magique que déposaient les *henro* dans les temples et les sanctuaires qu'ils visitaient. Ces *fuda* étaient aussi offerts comme talismans à des bienfaiteurs. Y étaient souvent inscrits, en plus d'une formule religieuse, le nom du rédacteur, ses origines géographiques... » (Nathalie Kouamé 1994, *Pèlerinage et société dans le Japon des Tokugawa. Le pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868*, Paris, Monographie 88, École française d'Extrême-Orient, p. 262). On préférera ici le terme « vignette », traduction utilisée par Anne Bouchy dans le volume des Cahiers d'Extrême Asie 22 (2013) sur Sasaguri.



Photo 7 – Temple « surnuméraire » Kosazuke Kannon<sup>29</sup>

Le Nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri est un circuit relativement récent puisque sa fondation officielle remonte à 1835<sup>30</sup>. C'est, en effet, à la suite de la venue d'une nonne itinérante que furent installées des statues dans le hameau de Kido, constituant le point de départ du pèlerinage. 1835 (sixième année de l'ère Tenpō 天保)<sup>31</sup>, date du millième anniversaire du décès du patriarche Shingon Kūkai 空海 (dit aussi Grand Maître Kōbō 弘法大師) marque une époque de détente économique, où le pèlerinage était en vogue dans les milieux populaires<sup>32</sup>. Grâce à la création de ce circuit,

<sup>29</sup> Voir liste des *fudasho* et des temples surnuméraires en annexe 3, p. 335.

<sup>30</sup> Sasaguri bunkazai senmon i.inkaihen 篠栗文化財専門委員会編 [Comité des spécialistes du patrimoine de Sasaguri], 1982, Sasaguri chōshi rekishihihen 篠栗町誌歴史編 [Chroniques de Sasaguri : Histoire], Mairie de Sasaguri, Sasaguri.

<sup>31</sup> Tenpō : 1830-1843.

<sup>32</sup> Nakayama 2013, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », p. 276.

l'ensemble des villages isolés de Sasaguri devint un lieu majeur du tourisme religieux. Cet essor rapide et phénoménal se fit grâce aux efforts conjugués de personnes venues de l'extérieur et de la localité, pour qui le pèlerinage revêtait une importance fondamentale. Parmi eux, les deux fondateurs historiques du circuit, la nonne Jinin 慈忍 et le pèlerin laïc Fujiki Tōsuke 藤木藤助.

### 3-2 Le pèlerinage, son histoire et ses acteurs

#### La nonne itinérante Jinin, fondatrice légendaire du circuit

D'après la légende racontée à Sasaguri, le pèlerinage serait né sous l'impulsion créatrice d'une mystérieuse nonne errante venue en 1835, et sur laquelle on ne sait pratiquement rien. Sur le circuit, on trouve une statue la représentant en habits de pèlerin dans un oratoire du *fudasho* numéro 83, le temple Senjū-in 千手院, ainsi qu'une stèle racontant son histoire sur le bord de la route nationale 201, à Matsugase 松瀬, et une autre dans le *fudasho* numéro 45, la cascade Fudō 不動ノ滝 ou le « rocher des Heike » 平家岩, *bangai* situé dans l'enceinte du Nanzō-in, ainsi que le rappelle Nakayama<sup>33</sup> :

Selon la tradition locale, c'est une nonne nommée Jinin 慈忍 qui serait à l'origine de ce pèlerinage de Shikoku à Sasaguri. Le document le plus ancien relatant cette création est une gravure sur une stèle de pierre située sur une roche, dite « roche Heike », près de l'oratoire de Fudō à la cascade de Kido 城戸ノ滝不動堂(n°45). Il y est inscrit que la nonne Jinin, originaire du village de Mei-no-hama 姪浜, canton de Sawara 早良郡 (actuel Mei-no-hama, arrondissement de l'Ouest de Fukuoka 福岡市西区) a fondé cet oratoire en 1835 (Tenpō 6) [...]. 1835 est l'année du millième anniversaire de la mort du Grand Maître Kōbō dite « entrée en concentration » (*nyūjō* 入定) qui fut célébrée solennellement dans tout le pays ; il est probable que le culte du grand maître connut un essor important également à Kyūshū à ce moment-là. (Traduction Anne Bouchy)

Selon les sources variées et la tradition locale, Jinin était donc une nonne fidèle du grand maître Kōbō qui, lors d'un retour du pèlerinage de Shikoku, aurait élu Sasaguri

<sup>33</sup> Nakayama 2013, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », p.291.

comme terrain d'ascèse et y aurait fondé un premier ermitage, guérissant les malades, rassemblant fidèles et faisant installer des statues de Shikoku avant de disparaître mystérieusement, aussi vite qu'elle était apparue. Ce choix de Sasaguri aurait été motivé pour deux raisons qui sont d'une importance non négligeable. La première trouve sa justification dans la présence de malades à soigner en pleine épidémie de tuberculose<sup>34</sup> – ce qu'elle fit, selon la légende, avec succès, élément qui la place d'emblée dans la lignée des spécialistes itinérants thaumaturges. La deuxième réside dans la géographie même de Sasaguri, terre ayant respectivement accueilli le Grand Maître Kōbō, le cinquième patriarche de l'école de bouddhisme ésotérique Shingon Zenmū Sanzō 善無畏三藏, l'empereur-enfant Antoku 安徳 (1178-85)<sup>35</sup>. De plus, ce fut juste l'endroit appelé le « Rocher des Heike » et sa cascade de « Fudō », où la légende locale disait que les Heike, vaincus à la bataille de Dan-no-ura 壇ノ浦(1185) étaient venus se réfugier, et que Jinin élit comme ermitage. Par ailleurs, des générations de *yamabushi* en route pour le mont Hōman passaient par Sasaguri également. Le choix du lieu, la date, le personnage, une nonne itinérante : tout concordait pour doter le pèlerinage de Sasaguri d'une hagiographie des plus respectables.

### **Le fondateur laïc Fujiki Tōsuke ( ?-1859)**

Si la figure de la nonne Jinin fournit à Sasaguri une fondatrice charismatique itinérante à l'aura de mystère, celle de Fujiki Tōsuke, bien plus documentée, lui donne un ancrage historique sûr. C'est en effet ce laïc de la localité, en reprenant le « vœu initial » (*hotsugan* 発願) de Jinin, qui créa véritablement le mouvement d'impulsion donnant naissance au circuit des 88 de Sasaguri. Nous ne reviendrons pas sur cette création, décrite en détail par Nakayama Kazuhisa. Cependant, le personnage de Fujiki

<sup>34</sup> C'est ce que nous dit Nakayama avec le souci de replacer le récit dans son contexte : épidémie de tuberculose, famine, pauvreté, boom du culte de Daishi et du pèlerinage de Shikoku. Voir Nakayama 2013, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », p.293.

<sup>35</sup> Selon une certaine tradition relevée par Nakayama, Jinin créa le temple Antoku-ji au rocher des Heike où elle avait son ermitage. Nakayama 2013, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », p. 293.

Tōsuke mérite d'être présenté : il s'agit en effet d'un laïc « non-ordinaire », d'une religiosité d'une grande intensité.

Examinons un peu ce que nous dit Nakayama à son sujet. « Fujiki Tōsuke était un habitant de Ta-no-ura qui, ardent fidèle du Grand Maître Kōbō, accomplit une dizaine de fois le vrai pèlerinage de Shikoku. »<sup>36</sup> Nakayama, de même que l'historien des pèlerinages Hoshino Eiki 星野英紀<sup>37</sup>, soutiennent que Fujiki Tōsuke était probablement un disciple du neuvième supérieur de Ishiibō 石井坊, Kentei 賢貞 (?-1876). Cet ermitage affilié à la branche shugen Honzan 本山派 qui accueillait les *yamabushi* de passage sur la route du mont Hōman, se trouvait justement sur le mont Wakasugi, sommet où, selon la tradition, auraient séjourné le Grand Maître Kōbō et le moine indien Zenmui Sanzō pour pratiquer l'ascèse. En 1850, Fujiki arrêta son travail pour collecter des fonds en vue d'achever le dessein de Jinin et, après avoir accompli à plus de soixante ans un autre pèlerinage à Shikoku d'où il ramena du sable, compléta la collection de 88 statues dans lesquelles il fit installer le sable. Il entra en ermitage et mourut en 1859, laissant aux notables locaux qui lui avaient apporté leur concours le soin de continuer son entreprise. L'un d'eux, Kiryū Rihei 桐生利平, reçut un *fudasho* qui devint un temple, le Ni-no-taki-ji, dirigé aujourd'hui par son descendant Kiryū Shunga 桐生俊雅.

La courte biographie que les historiens ont pu constituer de Fujiki Tōsuke à partir des sources historiques disponibles dresse le portrait d'un homme très religieux qui, sans détenir aucune autre légitimité que celle de disciple d'un supérieur de temple, fut capable de fédérer les notables de la localité autour d'un projet novateur et coûteux. Bien sûr, il ne s'agit pas de n'importe quel temple. Il manquait à Jinin la légitimité des *yamabushi* de Wakasugi, qui fut apportée par Fujiki Tōsuke. Le fait qu'il soit disciple de ce Kentei est un élément clé dans ce sens, puisqu'il assura à Fujiki Tōsuke une

---

<sup>36</sup> Nakayama 2013, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », p. 297.

<sup>37</sup> Hoshino Eiki 星野英紀, « *Minshū tekina enerugi no jiba——Sasaguri hachijūhakkasho reijō* » 民衆的なエネルギーの磁場——篠栗八十八ヶ所霊場, in *Kyūshū Sasaguri reijō no tabi* 九州霊場の旅, Yomiuri shinbunsha 読売新聞社, p. 16-20, p. 18.

légitimité religieuse locale. Cependant, pour mener ce projet à bien, il fallait aussi à Fujiki Tōsuke le recours au charisme originel de Jinin, ainsi que l'aide de notables de la commune avec lesquels il s'associa. Il se pourrait même, comme le sous-entend Nakayama<sup>38</sup>, que le projet de réplique de Shikoku n'ait pas été le projet initial de Jinin. Le pèlerinage aurait vu le jour grâce à la ferveur religieuse d'un homme et l'implication d'une dizaine d'autres, avec le personnage de Jinin comme légitimité fondatrice.

Ces deux exemples montrent bien comment le projet religieux de deux personnes fut le point de départ de quelque chose qui, en impliquant d'autres, déboucha sur une transformation de vaste échelle et aussi comment les croyances et le bagage religieux d'un individu, en rencontrant un terrain favorable, peuvent donner une certaine forme à cette construction collective. Dans l'histoire de fondation de Sasaguri, on voit clairement que le pèlerinage permit d'une part à une société locale de se re-dynamiser, mais aussi l'impact que ce projet religieux eut sur les individus eux-mêmes, à tous les niveaux de la communauté. Nakayama, en expliquant comment les forces venues de l'extérieur furent utilisées, en montre également les implications au niveau individuel<sup>39</sup> :

La société japonaise est dite fermée sur elle-même, mais lorsque surviennent des problèmes internes, les pressions extérieures y sont instrumentalisées pour accomplir des révolutions. C'est sans doute pour des raisons de cet ordre que les Kiryū et leurs compagnons apportèrent à Jinin, cette femme venant d'ailleurs, leur soutien politique et économique, en lui facilitant la tâche, et en mettant à sa disposition lieux et moyens financiers.

Pour acquérir les capitaux nécessaires à l'accomplissement de son entreprise, Fujiki Tōsuke, et avec lui les jeunes gens qui transportèrent la terre depuis Shikoku, n'ont pas ménagé leurs efforts pour surmonter leurs difficultés. Et il est vraisemblable que lorsque les gardiens d'oratoires habitant dans un autre quartier que celui de Kido acceptaient la garde de statues venant elles-mêmes du dehors, ils le faisaient aussi pour résoudre des problèmes internes, personnels ou familiaux.

En se développant, le pèlerinage de Sasaguri continua d'attirer de nombreux

---

<sup>38</sup> Nakayama, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », p. 294 : « Si l'hypothèse concernant la fondation de l'Antoku-ji comme temple dédié aux services de ces morts est recevable, on peut penser que les Kiryū, lointains descendants des Heike, ont apporté leur soutien à Jinin. Dans ce cas, la fabrication des quatre-vingt-huit statues n'aurait pas eu comme but la création d'un circuit de pèlerinage. »

<sup>39</sup> Nakayama 2013, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », p.310.

spécialistes religieux de toutes sortes qui apportèrent leur contribution en venant s'y fixer.

A l'instar de Jinin et de Fujiki Tōsuke, dont les actes fondateurs créèrent l'impulsion qui donna naissance au pèlerinage des 88 lieux saints de Sasaguri, les cas de pratiquants de l'ascèse venant se fixer à Sasaguri et devenant moines sont nombreux. Parmi eux, un moine venu du mont Kōya 高野山 vint s'installer en 1899 dans la localité, fondant un temple qui allait rapidement acquérir un rôle majeur dans les instances organisatrices du pèlerinage, le Nanzō-in.

### **3-3 Les structures du pèlerinage : acteurs et réalités socio-économiques**

#### **Le Nanzō-in, temple entreprise dynamique**

Le Nanzō-in, temple numéro 1 du circuit, est un pôle important des dynamiques du pèlerinage à Sasaguri. Il abrite dans son enceinte quatre *fudasho* différents : le numéro 1 qui donne son nom au temple, la cascade de Fudō, point de départ historique du circuit de pèlerinage, l'oratoire de Monju 城戸文殊堂 (*fudasho* numéro 31) et l'oratoire de Shaka 城戸釈迦堂 (*fudasho* numéro 3). Ces quatre oratoires se trouvent tous à l'intérieur de l'enceinte du temple, mais ils sont officiellement gérés par quatre gardiens, *dōmori* 堂守, différents, qui ne font pas forcément partie de la famille qui gère le temple. Le Nanzō-in est aujourd'hui le temple qui emploie le plus de personnel : moines subalternes, vendeurs dans les boutiques de souvenirs, tenanciers de buvette, femmes de ménage, jardiniers : il offre beaucoup d'opportunités d'emplois aux gens des environs, et surtout aux plus démunis. Le Nanzō-in se distingue parmi tous les temples de Sasaguri. Plus qu'une station de pèlerinage, il est connu pour son supérieur charismatique aux prêches renommés, ses nombreux rites variés s'adressant à tout type de population (rites pour les poissons pour les pêcheurs et poissonniers, rites pour les « âmes des poulets » pour les bouchers et restaurateurs, Daikoku 大黒天 pour gagner à

la loterie, ascèse de la cascade, columbariums). Le lieu où il est implanté à Sasaguri, son origine, son histoire, ainsi que les supérieurs charismatiques qui s'y sont succédés, ce qu'ils ont fait pour la localité ainsi que le prestige économique et socio-culturel de cette famille, composée de personnalités aux destins assez hors du commun, ont construit une entité aux multiples facettes qui possède une grande force d'attraction et un grand prestige<sup>40</sup>. Pendant la grande période de l'essor du pèlerinage de Sasaguri, après-guerre, le Nanzō-in jouait le rôle de point de contact entre la société locale et extra-locale par l'accueil des pèlerins, et de creuset social où se rencontraient des gens issus de toutes les couches de la société, des plus basses aux plus hautes<sup>41</sup>. L'engagement social de ses responsables (avec les mineurs coréens de Sasaguri pour le premier supérieur Kaku. 覚運, avec les candidats au suicide et les incarcérés pour le supérieur actuel) contribua au charisme du Nanzō-in. Leur approche quasi-commerciale de la gestion du temple, vu comme une « entreprise » destinée à satisfaire fidèles et paroissiens (appelés « clients ») que l'on veut voir revenir, a également favorisé son succès non sans générer les critiques.

L'actuel supérieur, Hayashi Kakujō 林覚乗 (né en 1953), est un homme célèbre pour ses sermons bouddhiques qui se vendent sur support audio dans tout l'archipel, ses shows oratoires de développement personnel et ses conférences dans lesquelles il met en avant son savoir-faire commercial, sollicité par des entreprises de premier plan. Il doit également sa notoriété à son rôle politique et social au niveau du département de Fukuoka, ses relations dans le monde du sport, de l'entreprise et du show-business, et sa chance au jeu<sup>42</sup>.

Par les évolutions successives qu'il a connu, le Nanzō-in est considéré par Suzuki Masataka comme emblématique du temple moderne, montrant une adaptation rapide

<sup>40</sup> Voir à ce sujet l'article de Suzuki Masataka 2013, p.27-113, p. 33 à 36.

<sup>41</sup> Suzuki Masataka 2013, p. 39.

<sup>42</sup> Il a remporté plusieurs millions de yens deux fois de suite au *takara-kuji* 宝くじ (une sorte de loterie), ce qui lui a valu le surnom de « supérieur chanceux » et a fait de son temple un lieu réputé pour les prières de chance au jeu.



aux transformations socio-économiques<sup>43</sup>. Il est intéressant de remarquer qu'à chaque génération, ses prestations ont été adaptées à la demande des fidèles : ainsi, de nombreux rites annuels ayant eu lieu une dizaine d'années auparavant ont été remplacés par d'autres et les changements dans une même prestation sont très rapides<sup>44</sup>. Le Nanzō-in allie les qualités d'un temple de rites à celles du temple des paroissiens, dont il prend de plus en plus le profil. Avec son éventail de prestations religieuses variées, qui va des rites pour les « bénéfices immédiats » (*genze riyaku* 現世利益) jusqu'à la prise en charge de columbariums, en passant par ceux pour les âmes des poissons, des poulets ou des aiguilles, il cible en effet tous les types de demandes rituelles et de fidèles et offre un « complexe tissu de religiosité, de pratiques d'ascèse, de ludisme et de divertissement »<sup>45</sup>. Des touristes étrangers comme ceux venus de Corée du Sud, des personnalités du sport et du *show-business*, mais aussi et surtout des gens venus des départements limitrophes, se pressent dans son enceinte agencée comme un véritable parc d'attraction, avec ses points forts comme le « Bouddha couché », l'une des plus grandes statues de bronze du Japon<sup>46</sup>, ou sa cascade de Fudō, une autre station de pèlerinage et lieu historique du circuit.

Grâce au Nanzō-in le nombre des visites faites à Sasaguri dans un but religieux a passé la barre des cent mille par an<sup>47</sup>. D'après le supérieur, qui a fait installer un compteur à l'entrée du temple, il y a plus de 120 000 visiteurs par an. Ce compteur permet selon lui d'estimer le nombre de pèlerins qui visitent le circuit de Sasaguri, et il

<sup>43</sup> Sur les étapes de l'adaptation du Nanzō-in aux changements sociaux, voir Suzuki Masataka 2013, p. 33 à 36.

<sup>44</sup> Le pèlerinage proposé par le Nanzō-in est passé de pèlerinage à pied (*aruki henro* 歩き遍路) en 2006 pour s'adapter à une demande de ce type de pèlerinage et mettre l'accent sur le caractère ascétique de la pratique, mais il est redevenu motorisé en 2015 suite au constat fait par le second du temple, Hayashi Kakuryū 林覚竜 (né en 1979), de la difficulté physique de ce pèlerinage pour des participants vieillissants.

<sup>45</sup> Suzuki Masataka 2013, p. 88.

<sup>46</sup> Construit en 1995 suite à l'acquisition de reliques bouddhiques d'Asie du Sud-Est. Voir Suzuki Masataka 2013, p. 41.

<sup>47</sup> Chiffres fournis par le journaliste Inoue Masaru 井上優, 1990, *Monogatari haiku hokubu kyūshū 100 yama 120 hanashi* 『物語ハイク 北部九州 100 山 120 話』 (Randonnées légendaires 120 histoires sur 100 montagnes du nord Kyūshū), Nishi nihon shinbun sha 西日本新聞社, p. 108 et 1993, *Sasaguri hachi jū hakka sho reijō meguri* 『篠栗八十八ヶ所霊場めぐり』 (Le circuit de pèlerinage des 88 lieux saints de Sasaguri), Nishi nihon shinbun sha.

équivalait à peu près au nombre de visiteurs qui se rendent au « temple du Fond » de Wakasugi et au Nomiya Kannon 香山観音, temple célèbre dans la région pour ses rites en faveur des âmes des fœtus et dont la renommée, comme le Nanzō-in, s'étend au delà du pèlerinage. Pour ces deux temples, le nombre des visiteurs dépasse probablement celui des pèlerins. Le Nanzō-in est en réalité plus qu'une station de pèlerinage : il s'agit d'un site touristique important de la région et même au-delà, puisque sa renommée s'étend jusqu'en Corée du Sud. Mentionné dans des guides de voyages, il est inclus dans le circuit touristique de beaucoup de visiteurs Coréens venant à Fukuoka. La présence des fidèles Coréens (depuis l'époque des mines de charbon où était employée une main d'œuvre partiellement coréenne), est l'un des points permettant la comparaison entre Sasaguri et le mont Ikoma 生駒山, un centre culturel multi-dimensionnel situé près de la grande ville d'Ōsaka<sup>48</sup>.

### Les instances organisatrices du pèlerinage

Les représentants de chaque *fudasho* font partie du Reijōkai 霊場会 [Association des (88) lieux saints ou comité organisateur du pèlerinage, Voir Photo 8], créé en 1933. Il s'agit de l'organisation de moines supérieurs de temple qui gère les *fudasho* (considérés stautairement comme « affiliés », *matsudō* 末堂, au Nanzō-in) en comptant également le Temple du Fond, et dont le siège se trouve au Nanzō-in. L'association, très hiérarchisée, est connaît également une division selon des critères d'âge. Les plus de 45 ans sont regroupés dans le Hōtoku-kai 法徳会 et les jeunes moines dans l'association Hōsei 法青会. Cette section très dynamique organise des activités de diffusion

---

<sup>48</sup> Ikoma est une petite montagne culminant à 642 mètres, située à la frontière des préfectures et départements de Kyōto, Nara et Ōsaka, énorme mégapole (deuxième ville du Japon en terme de taille et de population). Comme Sasaguri, l'endroit réunit un nombre impressionnant d'oratoires, de temples, de cascades, de lieux précatoires divers. La montagne abrite un temple de fidèles, le Bōzan-ji 宝山寺, connu comme lieu de culte à la divinité bouddhique Shōten 聖天, au centre d'un culte ésotérique axé sur une obtention directe de bienfaits en ce monde (chance aux jeu, succès en amour, etc), un sanctuaire renommé dans le Kansai pour la guérison des boutons (Ishikiri jinja 石切神社) et également de nombreux centres de retraite religieuse qui combinent yoga, jeune rituel et ascèse de la cascade, avec d'innombrables échoppes de divination (*uranai* 占々).

(présentations extérieures de figures de vénération principales de leurs temples *degaichō* 出開帳, spectacles, écoles du temple *terakoya* 寺子屋) attirant les visiteurs à Sasaguri et d'entretien des infrastructures (chemins de pèlerinage, poteaux indicateurs).



Photo 8 – Membres du Reijō-kai au temple Senkaku-ji (avril 2008)

Le Reihōkai 霊峰会, qui regroupe les responsables du mont Wakasugi et de ses temples, y compris l'Oku-no-in, forment une autre structure qui coopère avec celle des temples de Nouveau pèlerinage de Shikoku.

Tous les temples affiliées au Reijōkai organisent leur propre pèlerinage sur le circuit de Sasaguri. Ce pèlerinage se fait généralement à pied et sur trois jours (qui peuvent être étalés sur trois mois). Il rassemble principalement des personnes vivant à Sasaguri ou dans ses environs immédiats, qui sont souvent des fidèles du temple organisateur. La saison de pèlerinage est le printemps : le premier pèlerinage de l'année est accompli par le Nanzō-in, et le dernier, par le temple Enmei-ji 延命寺 qui organise un pèlerinage les

mois de mars, avril et mai, à raison d'une journée par mois, à pied (Voir Photo 9). Le pèlerinage du Nanzō-in se déroule à pied, sur trois jours, environ une semaine après le nouvel an. Il s'agit du premier pèlerinage de l'année et il est considéré comme une ascèse (*kangyō* 寒行 ou « ascèse du grand froid »), à cause des conditions climatiques. Comme tous les autres pèlerinages à Sasaguri organisés par les temples du Reijō-kai, il est fréquenté par des gens aux buts très différents, allant de l'ascèse au simple tourisme.



Photo 9 – Groupe de pèlerinage du temple Enmei-ji devant le bouddha couché du Nanzō-in (avril 2010)

Lors des pèlerinages qu'ils organisent, les *fudasho* délimitent pour les participants un itinéraire balisé sur lequel ils vont présenter aux pèlerins une certaine image de la localité au travers de rencontres avec des commerçants locaux. En effet, les endroits où les pèlerins vont s'arrêter pour se restaurer, se reposer ou faire le plein de souvenirs sont

choisis à l'avance. Les commerçants sont sélectionnés selon des critères d'accessibilité et de qualité, mais aussi selon des affinités personnelles ou collectives. A l'inverse, certains établissements présentant par ailleurs des services corrects sont tronqués du parcours. Ces arrêts sont en effet l'occasion pour les guides de pèlerinages (*sendatsu* 先達) de présenter une certaine facette du pèlerinage de Sasaguri et d'asseoir leur légitimité religieuse. Il convient donc de se rendre dans des établissements qui soutiennent leur vision du pèlerinage ou font partie de sociabilités communes.

### **L'accueil des pèlerins par les communautés locales**

L'« accueil » des pèlerins par les groupes locaux se traduit par une coutume originaire de Shikoku, appelée *settai* 接待, c'est-à-dire « accueil ». Ce terme désigne dans ce cas le don de boissons et de nourriture, parfois d'argent, de vêtements ou d'accessoires de voyage (comme les petits sacs en tissu offerts par la gardienne du Gō-no-haru Jizō-dō 郷の原地蔵堂, *fudasho* numéro 5) ou de services (hébergement, autorisation à passer la nuit dans un oratoire).

Cette coutume du *settai* a été institutionnalisée à Sasaguri par les « confréries de Daishi » (o-Daishi kō お大師講) locales, qui organisent un don de gâteaux et de thé dans plusieurs quartiers du centre-ville une fois par an, peu de temps après le début officiel de la saison de pèlerinage, au mois d'avril. Ces groupes constituent un type de sociabilité féminine des quartiers traversés par les pèlerins. Ces confréries sont liées au pèlerinage, se réunissant sous l'égide du fondateur mythique du circuit de Shikoku et de l'école Shingon, le Grand Maître Kōbō. Elles se réunissent tous les 24 du mois, jour de Daishi, le soir (Voir Photo 10). Là encore, la réunion est un prétexte à la discussion entre femmes du même âge et de la même localité en buvant du thé et en mangeant des gâteaux, devant un rouleau suspendu représentant le Grand Maître Kōbō<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Voir l'article d'Ishikawa Toshiko, « Les rites annuels de la maison et des communautés locales en transformation — Intérieur et extérieur des lieux de vie communautaires » p. 473 à 546.





Photo 10 – Rouleau suspendu du Grand Maître Kōbō de la confrérie de Daishi

La différence majeure entre cette confrérie et les autres du même genre est son temps fort, en avril. A la haute saison de pèlerinage, toutes les confréries de Daishi organisent une journée de dons aux pèlerins dans un lieu de passage au centre de leur quartier. Après avoir installé une petite table sur laquelle on met la statue de Daishi qui

se trouve avec le rouleau suspendu, elles offrent du thé et des gâteaux aux pèlerins, les invitant à se recueillir devant la statue de Daishi. Dans les faits, il ne s'agit pas vraiment de don mais plutôt d'un échange réciproque : les pèlerins laissent en effet une obole devant la statue. Ils sont encouragés à le faire par la présence de pièces de monnaie et de billets de 1000 yens laissés là par les femmes, faisant office de première offrande du jour.

Cet « accueil » a en réalité une contrepartie monétaire, puisque les pèlerins qui en profitent ont instauré une relation commerciale avec la structure d'accueil et offrent souvent un don en argent à son responsable. Le *settai* est, plus qu'une offrande, une mise en scène organisée à l'avance qui repose en fait sur le principe de l'échange et incite les pèlerins à dépenser de l'argent sur le circuit. Il exprime les liens que les pèlerins ont su créer avec la communauté locale, et notamment celle qui vit du pèlerinage : responsables d'oratoires, aubergistes, restaurateurs, et marchands de souvenirs.

### **Les pèlerins : confréries de pèlerinages extra-locales et petits groupes familiaux et amicaux**

Centre local de la religiosité du Shingon pour les uns, miniaturisation d'un Shikoku inatteignable pour les pèlerins des régions voisines, poumon vert au paysage pittoresque pour les habitants de Fukuoka, Sasaguri est également un espace de pratiques religieuses ascétiques pour d'autres. Tous ces différents groupes coexistent sur un même espace, avec des modalités rituelles différentes.

Les pèlerins viennent de tout le pays, une grande majorité provient de Fukuoka et des départements limitrophes de Saga 佐賀県 et Kumamoto 熊本県. Une dizaine de confréries d'une centaine de personnes, voyageant en bus, vient encore annuellement à Sasaguri. Ces groupes sont encadrés par des guides séculiers et/ou religieux, parfois affiliés à des agences de voyage, ayant chacun leurs propres ritualités et manières de faire le pèlerinage. Cependant, les grandes confréries de pèlerinage sont vieillissantes et

ont tendance à disparaître. La grande majorité des pèlerins aujourd'hui viennent avec leur véhicule personnel, accompagnés d'amis ou de membres de leur famille. J'entrerai dans le détail de ces pratiques dans le chapitre VI.

### **3-4 L'offre et la demande : un éventail d'offres religieuses variées**

La prédominance du courant du bouddhisme ésotérique (Shingon 真言) pourrait laisser imaginer une certaine homogénéité. Cependant, en tant que lieu de passage, Sasaguri a attiré des acteurs du religieux divers, dont certains s'y sont même installés. Des confréries venues de tout le pays, mais majoritairement des départements avoisinants, viennent y accomplir des activités religieuses très variées, qui dépassent souvent les simples ritualités du pèlerinage. Sasaguri cristallise en effet de nombreux temples de vœux et autres oratoires miraculeux connus dans la région et dont les bienfaits correspondent à telle ou telle catégorie de malheurs (maladies, stérilité, problèmes d'amour ou d'argent, réussite aux examens, etc). Les personnes qui s'y rendent ont des démarches multiples : rites pour les morts, pratique personnelle, demandes particulières, vœu, remerciement... Par la diversité des offres et la densité de ses temples et oratoires, la localité peut répondre à toutes leurs demandes. En plus des temples de rites installés dans la localité et des temples de pèlerinage, les oratoires dits stations « surnuméraires » présentent également une facette importante de l'offre rituelle à Sasaguri. Ces oratoires proposent un large éventail de bienfaits pour faire face à toutes sortes de problèmes : maladies des yeux (Ikime Hachiman 生目八幡 « qui donne vie aux yeux », eau de « bonne vision » ; *seigan sui* 晴眼水), infertilité (Ko-sazuke Kannon 子授け観音 ou « Kannon qui accorde des enfants »), mortalité infantile (Kannon de la progéniture facile ; Koyasu Kannon 子安観音), accidents de la route (Grand Maître « protecteur des transports » Kōtsū anzen daishi 交通安全大師), qui sont malgré tout, avec les progrès de la médecine et l'accès facilité aux soins, de moins en moins fréquentés.



Enfin, cette localité harmonieusement distribuée entre la plaine rizicole et la montagne forestière est depuis des temps anciens le théâtre de nombreuses pratiques d'ascèse, telle que l'ascèse de la cascade (*takigyō* 滝行)<sup>50</sup>, par la présence de ses nombreuses cascades, qui furent souvent le départ de l'installation d'un oratoire ou d'un temple. Ces ascèses sont pratiquées pour des raisons de purification, de fortification et d'obtention de bienfaits ou efficace subtile (*reigen* 靈験).

Pour toutes ces raisons, et aussi parce qu'elle est proche d'une grande ville, Sasaguri attire de nombreux spécialistes religieux charismatiques comme les devins dispensateurs d'oracles ou « invocateurs » (*ogamiyasan* 拝み屋さん), qui brassent une vaste clientèle urbaine. Ils proposent aux consultants une réponse aux malheurs auxquels ils sont confrontés : maladie, dépression, dettes célibat, problèmes familiaux divers, ou tout simplement en recherche de chance et succès dans les amours, les affaires et les examens. À côté de ces personnages qui sont parfois installés dans des habitations privées ou des petits oratoires de la taille d'une pièce, les temples sont gérés par des moines qui y résident avec leur famille, et qui emploient souvent d'autres moines qui ne possèdent pas de temple. En cela, Sasaguri constitue un exemple qui illustre bien une certaine dynamique moderne et mobile du pèlerinage, et du fait religieux urbain dans son ensemble.

## Premier bilan

Ainsi qu'on a pu le voir tout au long de ce chapitre, Sasaguri est un espace empli de possibilités de religieux. Un habitant de cette ville peut ainsi participer aux ritualités coutumières des temples paroissiaux, des sanctuaires et des confréries, demander des

---

<sup>50</sup> « Ascèse de la cascade, qui consiste à se laisser frapper la nuque et la tête par le chute d'eau durant le temps des invocations », cf. Anne Bouchy, *Les oracles de Shirakata*, Presses universitaires du Mirail, 2005 [1992], p.240. Cette pratique rentre dans le cadre plus général de l'ascèse de l'eau ; *suigyō* ou *mizugyō* (les deux termes écrits avec les mêmes caractères, 水行), qui peut se faire en s'immergeant dans une rivière ou dans la mer, ou encore chez soi, en s'aspergeant d'eau glacée.

rites spéciaux à des temples de fidèles, des conseils à un « invocateur » dans un oratoire, pratiquer l'ascèse de la cascade dans un temple, faire le pèlerinage seul ou accompagné, installer une statue dans un oratoire, etc. Mais les habitants de Sasaguri font-ils le pèlerinage ? Qui sont ceux qui le font ? Se rend-on dans un temple paroissial comme chez un invocateur ? Qui se rend chez les uns et les autres ? Quels sont les critères qui permettent une différenciation dans les fréquentations ?

Avant d'examiner en détail toutes ces possibilités du religieux au niveau individuel, il me faut expliciter le cadre théorique à partir duquel elles seront analysées.

## Les études sur l'expérience individuelle du religieux

### I. Cadre théorique des registres de l'expérience religieuse

#### 1-1 Le religieux dans la société

##### L'expérience du religieux

Le terme d'expérience religieuse fait référence ici à cette catégorie d'expérience cognitive spécifique qui met un individu en contact avec une (ou des) entité(s) contre-empiriques créditées « de quelque pouvoir sur les affaires humaines »<sup>51</sup>, dont l'existence ne peut pas être appréhendée par l'expérience ordinaire<sup>52</sup>. Cette expérience peut être collective ou individuelle, et elle peut se faire en dehors d'un cadre institutionnel, mais puisqu'il s'agit avant tout d'une expérience personnelle et intérieure qui est difficile à examiner, elle ne peut être abordée que par les pratiques et les discours. « Faire, c'est toujours déjà croire à ce qu'on fait, c'est déjà croire » dit Jean-Pierre Albert<sup>53</sup>.

La pertinence de la projection de cette catégorie contre-empirique hors du monde occidental a été mise en question et considérée comme ethnocentrique<sup>54</sup>. Sans remettre en cause la dangerosité d'une projection conceptuelle occidentale sur des cultures

---

<sup>51</sup> Pour citer Jean-Pierre Albert dans le *Sang et le Ciel, les saintes mystiques dans le monde chrétien*, p. 47.

<sup>52</sup> C'est la position de Pascal Boyer (1997, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard, et 2002, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Laffont). Cette notion est reprise par Jean-Pierre Albert qui défend l'idée d'une singularité cognitive des représentations et des modes d'actions religieux, en la développant dans son article « La place des saints. Virtuosité religieuse et structure du champ religieux ».

<sup>53</sup> Jean-Pierre Albert 1997, *Le Sang et le Ciel*, p. 47.

<sup>54</sup> Jean Pouillon, 1979, « Remarques sur le verbe croire », in Michel Izard et Pierre Smith, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard.

différentes, Jean-Pierre Albert remarque tout de même l'universalité des discours contre-empiriques<sup>55</sup> :

L'ethnographie et l'histoire s'accordent pour nous présenter une humanité partout et toujours hantée par des êtres qui n'entrent pas dans les limites ordinaires de l'expérience possible : dieux, démons, génies ou morts. Qu'ils n'aient pas le statut d'être surnaturels, au sens que le christianisme donne à ce terme, est une chose. Qu'ils se fondent sans reste dans l'horizon de l'expérience commune en est une autre. Si tel était le cas, on ne comprendrait plus pourquoi le contact s'établit le plus souvent avec eux à travers le rite ; pourquoi les conditions mêmes de leur entrée dans l'expérience sensible (apparitions, possession, action matérielle) contredit toujours en quelque façon les schèmes habituels de production d'une objectivité – témoignage partagé, perception direct de l'agent et non simple inférence de son action à partir des effets, etc.

Je rejoins la position de Jean-Pierre Albert sur ce dossier, mais je n'utiliserai pas dans ce travail le terme de « surnaturel » qui supposerait, comme l'a souligné Anne Bouchy<sup>56</sup>, la pertinence d'une conception de la nature dans le cadre religieux japonais. Or cette notion, ainsi que le terme qui la désigne, a été construite à Meiji sous l'influence de la pensée occidentale. Si aujourd'hui elle est intégrée dans les mentalités et le vocabulaire, elle coexiste cependant avec la conception traditionnelle du monde voulant que les dieux et les bouddhas, tout comme les hommes et tous les éléments animés et non animés fassent également partie d'un même cosmos<sup>57</sup>.

### **L'expérience religieuse dans la société contemporaine**

Certains travaux mettent directement en relation la question de l'expérience religieuse ou des formes de religiosité avec l'individualisme moderne, remettant en cause une sécularisation envisagée comme « *processus de réduction rationnelle de*

---

<sup>55</sup> Jean-Pierre Albert, 2009, « Le surnaturel : un concept pour les sciences sociales ? », postface au numéro thématique des Archives des Sciences Sociales des Religions « Des expériences du surnaturel », n°145, p.147-159.

<sup>56</sup> Anne Bouchy 2009 « Des expériences *autres* du monde. Appréhender le vécu des oracles dans la société japonaise », in *Des expériences du surnaturel*, Archives de Sciences sociales des religions | 145, janvier-mars 2009.

<sup>57</sup> Sur les débats concernant la notion de surnaturel, voir *Des expériences du surnaturel*, Archives de Sciences sociales des religions | 145, janvier-mars 2009.

*l'espace social de la religion et comme processus de réduction individualiste des choix religieux* »<sup>58</sup>.

Selon Danièle Hervieu-Léger, le fait religieux contemporain serait caractérisé par les « constructions croyantes individuelles » de caractère fluide, malléable, et dispersé, parfois qualifié de « bricolage », « braconnage », « collage », modalités modernes du « croire » difficiles à appréhender au sein d'un fait religieux total<sup>59</sup>. En parallèle, la « lignée croyante », c'est-à-dire le « lien particulier de continuité que la religion établit toujours entre les croyants des générations successives »<sup>60</sup> continue à subsister.

Il est difficile de parler de bricolage dans un contexte japonais où le religieux est, comme j'ai pu l'expliquer précédemment, un ensemble complexe et combinatoire regroupant plusieurs courants religieux et qui ne possède donc ni dogme fixe, ni fondateurs ni Eglise. Cependant, l'éclatement des structures communautaires liées à l'exode rural a en effet eu tendance à affaiblir le religieux coutumier (à Sasaguri, de nombreuses confréries ont ainsi disparu dans les dernières décennies). Les liens des familles avec les temples paroissiaux, le phénomène le plus proche des « lignées croyantes » décrites par Danièle Hervieu-Léger, restent pérennes. En parallèle, les travaux sur la société japonaise contemporaine décrivent une « culture spirituelle contemporaine » (*gendai supirichuariitō bunka* 現代スピリチュアリティ文化)<sup>61</sup> composée de pratiques, de cultes et de mouvements divers tels que le « boom de la divination » (*uranai būmu* 占いブーム)<sup>62</sup> ayant pris leur essor dans les années 80-90

---

<sup>58</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Champs, Flammarion, p. 18.

<sup>59</sup> Voir à ce sujet Danièle Hervieu-Léger 2001, *La religion en miette ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, et Françoise Champion, « La nébuleuse mystico-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains » in Champion F. et Hervieu-Léger D. (Eds.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 1990, pp. 17-70.

<sup>60</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p. 23.

<sup>61</sup> Kashio Naoki 榎尾直樹 2010, *Supirichuariitō kakumei—gendai reisei bunka to akareta shūkyō no kanōsei* スピリチュアリティ革命——現代霊性文化と開かれた宗教の可能性, Tokyo, Shunjusha 春秋社.

<sup>62</sup> Suzuki Masataka 鈴木正崇 2006, « Uranai no sesoshi 占いの世祖史 », *Toshi no kurashi no minzokugaku* 都市の暮らしの民俗学, Shintani Takanori 新谷尚紀, Iwamoto Michiya 岩本通弥(eds.), Tokyo, Yoshikawa kōbunkan 吉川引文館, p. 91-119.

et qui attirerait tout particulièrement des personnes ayant perdu leurs repères sociaux, située en dehors des structures coutumières :

Cette aventure spirituelle, vécue hors religion organisée, apparaît, de prime abord, comme une aventure individuelle. Elle peut valoriser le repli sur soi-même, le détachement des préoccupations sociales et le rejet du politique. Le relativisme des valeurs fait craindre à certains des dérives nationalistes. Les points de rencontre entre la religiosité japonaise traditionnelle et la mouvance spirituelle des années 80 offre un terrain propice à une pensée ethnocentrique qui se structure autour de l'image du Japon comme terre d'élection d'une « civilisation nouvelle » prête à remplacer la civilisation occidentale et sa rationalité scientifique.<sup>63</sup>

Cette conception rejoint les caractéristiques principales de la « modernité religieuse » selon Danièle Hervieu-Léger, à savoir la présence d'un « individualisme religieux », formé par les croyances et les pratiques des individus et les logiques d'engendrement de ces choix, celle d'une « nébuleuse mystique-ésotérique »<sup>64</sup>, repérable dans l'ensemble composite de « groupes et réseaux spirituels ». A cela s'ajoutent une religiosité entièrement centrée sur l'individu et son accomplissement personnel, une proximité émotionnelle et expérimentable par tous de Dieu, et une recherche de puissance que l'individu peut exercer sur lui même et les autres en dehors de toute appartenance à une église particulière. Enfin, une auto-validation du croire conduisant à un besoin de communaliser sans entrer dans un régime institutionnel :

Le paysage actuel des églises caractérisé par le développement de groupes et de réseaux qui mettent en œuvre, en marge ou au cœur des paroisses et des mouvements, des formes souples et mouvantes de sociabilité, fondées sur des affinités spirituelles, sociales et culturelles des individus qui y sont impliqués.<sup>65</sup>

On retrouve encore ce focus sur l'individu et ce régime d'auto-validation dans les nouveaux mouvements religieux japonais, ainsi qu'il a été analysé dans certains travaux qui ont mis en avant l'importance de l'expérience personnelle dans les récits que font les acteurs dans leurs parcours religieux au sein de ces mouvements, et notamment le

---

<sup>63</sup> Jean-Pierre Berthon et Naoki Kashio « Les nouvelles voies spirituelles au Japon : état des lieux et mutations de la religiosité », Archives de sciences sociales des religions, 109 | 2000, 67-85, p. 85.

<sup>64</sup> Voir l'article de Françoise Champion 1993 « Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme » dans Jean Delumeau (dir.) *Le fait religieux*, Paris, Fayard, p. 741-772.

<sup>65</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p. 182.

caractère autobiographique que ces narrations peuvent prendre<sup>66</sup>. Selon ces travaux, cette mouvance s’inscrirait dans la tendance générale de retour vers le religieux des individus, qui serait consécutive à la perte des valeurs sociales et religieuses issues de la sur-modernité et de la laïcisation de ces deux sociétés. Plus encore, ce retour vers le religieux se jouerait dans un climat général de « spiritualité » typique des sociétés laïques qui serait le champ d’expression d’une grande individualité, opposées en cela à une religiosité « traditionnelle » plus coercitive qui serait structurée par le groupe et dont le mode de participation serait transmis par la famille<sup>67</sup>.

	Spirituel contemporain	Religions traditionnelles
Sentiment	Emphase mise sur le présent	Emphase mise surtout vers le monde de l’après mort
Etendue d’efficacité	Utilitaire/partielle	Englobante
Grégarité	Recherche individuelle	Tendance à aller vers une structure de groupe
Liberté de choix	Choix variés	Choix déterminés par les règles sociales
Mode de transmission	Se répand en passant par les médias	Transmis par la famille

Figure 2 Spirituel contemporain et religions traditionnelles (tiré du tableau de Koike Yasushi)<sup>68</sup>

Comme l’indique ce tableau, les intentions, la sociabilité et les modes de transmission de la « spiritualité contemporaine » sont totalement opposés à celles des « religions traditionnelles », une catégorie désignant pêle-mêle toutes les religions, bouddhisme ou christianisme, remontant à une période antérieure à l’arrivée sur le sol japonais du « mouvement *New Age* américain », phénomène arrivé selon l’auteur dans

<sup>66</sup> Kikuchi Hiroo 菊池裕生 2004, « Kotoba ga ikirare, shinkō ga katachi tzukurareru toki—Nihon shinshūkyō no jirei ことばが生きられ、信仰がかたちづくられるとく——日本新宗教の事例—— », *Supirichuaritī no shakaigaku—Gendai sekai no shūkyō no tankyū* スピリチュアリティノ社会学——現代世界の宗教の探究, Itō Masayuki 伊藤雅之, Kashio Naoki 榎尾直樹, Yumiyama Tatsuya 弓山達也 (éd.), Tokyo, Sekaishisōsha 世界思想社, p. 143-164.

<sup>67</sup> Koike Yasushi 小池靖 2012, « Supirichuaritī to serapī bunka » スピリチュアリティとセラピー文化 Kashio Naoki 榎尾直樹 (éd.), *Bunka to reisei* 文化と霊性, Keiō gijūku daigaku 慶應義塾大学, Tōkyō, 2012, p. 35-58, p. 40-41.

<sup>68</sup> Koike Yasushi 2012, p. 41.

les années 80. Selon ce même auteur, cette « spiritualité » serait la surface visible d'une « religiosité individualiste d'une nouvelle ère » (*atarashii jidai no kojīn shūgi teki na shūkyōsei* 新しい時代の個人主義的な宗教性)<sup>69</sup>.

Ce modèle reste probablement à nuancer : les travaux d'ethnologie du Japon montrent bien que le phénomène religieux japonais est bien plus complexe qu'un ensemble pouvant être séparé en deux catégories aussi bien distinctes. En outre, le fait religieux au Japon ne se résume pas aux religions dites traditionnelles et au *New Age* : il est composé de bien d'autres éléments, constamment entremêlés. L'une des manières d'apporter plus de nuances à cette approche du religieux serait de l'examiner par le prisme de ses acteurs.

## **II. Acteurs du religieux**

### **2-1 Les archétypes**

#### **Le pratiquant, le pèlerin et le converti**

Selon Danièle Hervieu-Léger, deux figures nouvelles de l'acteur religieux permettent de cristalliser le mieux la mobilité caractéristique de la modernité religieuse qui se construit à partir des expériences personnelles.

La première est le « pratiquant ». Il s'agit d'une figure stable et clairement identifiée, référent par excellence de l'homme religieux en contexte chrétien notamment et qui reste le modèle permettant de repérer d'autres figures, comme le « pratiquant festif », « pratiquant occasionnel », « non-pratiquant », etc. Le « pratiquant régulier » est un fidèle observant qui conforme le rythme de sa vie aux obligations culturelles fixées par l'Église »<sup>70</sup>. Il correspond selon l'auteur à une période typique du catholicisme, marquée par l'extrême centralité du pouvoir clérical et par la forte territorialité des appartenances communautaires. Au delà du catholicisme, la figure du pratiquant est associée à l'existence d'identités religieuses fortement constituées, qui définissent des groupes de croyants socialement identifiés comme des

---

<sup>69</sup> Koike Yasushi 2012, p. 36.

<sup>70</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p. 90.



« communautés »<sup>71</sup>. Dans ce contexte, cette figure peut correspondre à ce que je qualifie de « premier niveau de religiosité » à Sasaguri, à savoir la participation aux ritualités annuelles, notamment celles des morts.

La seconde figure d'acteur religieux dans la société contemporaine est appelée par Danièle Hervieu-Léger « le converti ». Il s'agit d'un individu qui évolue dans un contexte d'anonymat urbain, de « dislocation des communautés naturelles d'appartenance », d'atomisation individualiste des relations sociales. Autant de facteurs sociaux et culturels qui peuvent, selon l'auteur, expliquer le besoin croissant d'affiliation à des groupes religieux intensifs offrant à leurs adeptes la sécurité de codes de sens « clés en main ». Danièle Hervieu-Léger ajoute que si pour les historiens des religions, la conversion « s'impose d'abord à travers le cas d'individus, et parfois de groupes entiers, qui passent volontairement ou sous la contrainte d'une religion à une autre »<sup>72</sup>, dans une société où la religion est devenue affaire privée et matière à option, la conversion prend avant tout la dimension d'un choix individuel dans lequel s'exprime au plus haut point l'autonomie du sujet croyant. Elle se décline sous trois modalités principales :

- 1) « l'individu qui change de religion en rejetant une identité religieuse héritée ou abandonnant une identité religieuse imposée (...) au profit d'une foi nouvelle »<sup>73</sup> ;
- 2) « l'individu qui, n'ayant jamais appartenu à une tradition religieuse quelconque, découvre après un cheminement personnel plus ou moins long, celle dans laquelle il se reconnaît et à laquelle il décide finalement de s'agréger »<sup>74</sup>
- 3) le « réaffilié » ou « converti de l'intérieur » qui « découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle, ou vécue a minima, de façon purement conformiste »<sup>75</sup>.

Cette catégorie des « convertis », ces personnes qui redécouvrent une forme de

---

<sup>71</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p.92.

<sup>72</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p. 120.

<sup>73</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p. 122.

<sup>74</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p. 123.

<sup>75</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p. 124.

religiosité déjà présente dans leur milieu socio-familial mais qui avait été abandonnée une ou deux générations auparavant, fait écho — tout en gardant en tête la différence entre ces visions monothéistes d'un côté et polythéistes de l'autre — au parcours de certains spécialistes religieux au Japon, comme nous le verrons dans les chapitres III et IV. L'étape qui retient le plus l'attention dans ces parcours est celle de « l'élément déclencheur » qui marque leur entrée dans une pratique religieuse nouvelle. Cette figure du « converti » prend la dimension d'un choix individuel, et il est souvent le fait d'un individu qui change de religion et rejette ou abandonne une identité religieuse assumée ou à laquelle il n'a jamais adhéré, ou qui, « n'ayant jamais appartenu à une tradition religieuse quelconque, découvre, après un cheminement personnel plus ou moins long, celle à laquelle il se reconnaît et décide finalement de s'agréger »<sup>76</sup>. Elle distingue parmi eux une sous-catégorie, celle du « réaffilié » (ou « converti de l'intérieur »)<sup>77</sup> qui, en tant que personne découvrant une identité religieuse jusque-là restée informelle, se rapproche un peu des itinéraires décrits dans ces travaux. On peut néanmoins s'interroger sur la pertinence du terme de « conversion » pour parler du fait religieux japonais, dans ses expressions coutumières notamment.

### **Les différents régimes de validation du croire**

Pour tous les acteurs du religieux, l'auteur analyse quatre régimes de validation du croire :

- 1) Le « régime de validation institutionnelle » qui « remet à l'autorité religieuse (les détenteurs autorisés du pouvoir de dire la vérité du croire) le soin de confirmer les croyances et les pratiques des fidèles. Le critère retenu est celui de la conformité des croyances et des pratiques par rapport à la norme fixée par l'institution ». Ce régime serait aujourd'hui en train de connaître un affaïssement.
- 2) dans le « régime de régulation communautaire », c'est le groupe qui constitue l'instance de légitimation, avec cohérence des comportements de chacun des membres

---

<sup>76</sup> Danièle Hervieu-Léger, 1999, p. 121.

<sup>77</sup> Danièle Hervieu-Léger, 1999, p. 124.

au regard des normes, des objectifs et plus largement du rapport au monde définis par le groupe constitue le critère principal de la vérité du croire partagé.

3) dans le « régime de régulation mutuelle », c'est la confrontation intersubjective qui opère la mise au jour de la vérité du croire. Le seul critère reconnu est celui de l'authenticité de la quête individuelle. « Croire vrai » est ce qui est personnellement approprié, et qui n'a pas besoin d'être régulé par une instance extérieure, qu'elle soit institutionnelle ou communautaire. Le lien communautaire est supposé se constituer et se reconstituer en permanence à partir du « crédit spirituel » que s'accordent les individus engagés dans la recherche d'une expression commune »<sup>78</sup>. L'accent est mis avant tout sur la valeur de la recherche et de l'appropriation personnelle du sens, il dilue pratiquement et conteste parfois explicitement la notion d' « obligation » attachée à ces croyances et à ces pratiques.

4) Enfin, dans le « régime d'autovalidation », c'est la certitude subjective de l'individu lui-même qui valide la croyance. Cette certitude peut passer, 5) par l'intervention et le témoignage de personnalités exceptionnelles que leur expérience ou la révélation personnelle qu'elles ont reçu qualifie pour servir de guides à tous ceux qui se reconnaissent en elles. Ces prophètes trouvent dans la communauté émotionnelle qui se rassemble autour d'eux la confirmation de leur propre élection charismatique : cette catégorie d'expérience peut donc s'inscrire dans la validation mutuelle et communautaire en même temps. S'il s'agit d'un charisme de fonction, il peut même s'inscrire en le renforçant dans un dispositif de validation institutionnelle du croire. Cependant la présence de figures religieuses exerçant une fascination sur l'opinion contraste singulièrement avec la faible confiance accordée aux institutions, chez les jeunes notamment :

(...) l'affaiblissement des régimes institutionnels de la validation du croire et le besoin croissant de confirmation mutuelle et communautaire des « petites vérités » produites par les individus favorise considérablement le rôle des personnalités qui peuvent témoigner, par leur expérience

---

<sup>78</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p. 198.

personnelle, d'une antériorité sur le chemin de la vérité et donc d'une capacité d'initier ceux qui sont disposés à les suivre.<sup>79</sup>

Ces figures religieuses sont porteuses de « charisme », dans le sens weberien du terme, c'est à dire selon Danièle Hervieu-Léger de « la force du changement des époques liées à la tradition ». Ainsi le « porteur d'un charisme prophétique » se distingue et s'affirme en se prévalant d'une « révélation personnelle » et neuve qui inaugure, pour ceux qui la reçoivent, un nouveau mode de vie. Selon elle, le succès des « personnalités charismatiques » tient avant tout, dans les sociétés gouvernées par la culture de l'individu, à ce que celles-ci font valoir une expérience vécue originale »<sup>80</sup>

Toutes ces approches qui peuvent éventuellement se combiner nous donnent des critères d'analyse permettant d'appréhender la question des trajectoires individuelles dans le religieux. Cependant, ces références sont valables pour le monde chrétien, et non pour la société japonaise où les réalités religieuses sont différentes. Tout en gardant à l'esprit qu'elles concernent une société où le religieux est traditionnellement monothéiste, elles peuvent servir de points de comparaison et de grilles d'analyse, à condition qu'elles soient nuancées. La notion de « converti », par exemple, devra rester une métaphore, tout comme celle du « pèlerin ». Le caractère « fluide » des compositions religieuses ne sera pas pensé comme antinomique au maintien d'une « lignée croyante », ni à la figure du « pratiquant ». Dans la religiosité japonaise les groupes sont certes ancrés dans des cadres fixes mais l'individu est susceptible de bouger, d'avoir plusieurs affiliations et d'inventer son propre religieux. En cela, l'approche par les virtuoses du religieux, qui réunit tous ces facettes du religieux, est pertinente.

---

<sup>79</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p. 188.

<sup>80</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p. 189.

## 2-2 Le « virtuose religieux »

### Charisme de « personne » et de « fonction »

A quoi correspond cette figure religieuse charismatique évoquée par Danièle Hervieu-Léger ? Il s'agit de personnes qui seraient particulièrement aptes à vivre cette expérience du religieux, qualifiés par Max Weber de « virtuoses religieux », c'est-à-dire de personnes possédant une « oreille musicale » pour la religion<sup>81</sup> :

Les biens de salut religieux ayant la plus grande valeur – les capacités extatiques et visionnaires des chamans, des sorciers, des ascètes et des pneumatiques de toutes sortes – n'étaient pas à la portée de chacun ; leur possession était un charisme qui pouvait être éveillé chez certaines personnes, mais non chez toutes.

Antithèse d'un homme normal, ce religieux « virtuose » représenterait une sorte d'anomalie, un « exceptionnel merveilleux » qui garantirait justement son efficacité rituelle. Possédant des pouvoirs de médiation, il mobilise le « surnaturel » pour une efficacité immédiate. Il serait en outre porteur de « charisme », une notion définie comme suit par Weber<sup>82</sup> :

Nous appelons charisme la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessible au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu, ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un « chef ».

Weber, s'il a beaucoup parlé du charisme « personnel » du virtuose religieux, a peu développé la notion de « charisme de fonction » qui servait à qualifier la légitimité des spécialistes religieux dits « institutionnels » par rapports aux « prophètes » charismatiques. Au charisme de fonction peu théorisé par Weber, Jean-Philippe

---

<sup>81</sup> Max Weber, 1996, *Economie et Société* (Sociologie des religions, textes réunis et traduits par J-P. Grossein, Paris, Gallimard, p. 358 et 359.

<sup>82</sup> Weber, *Economie et Société*, 1995 (1971), tome premier, Paris, Plon (réédition Agora, Pocket), p. 320.

Heurtin<sup>83</sup> donne la définition suivante : « le charisme de fonction a été, semble t-il, principalement utilisé pour qualifier la forme que prend le charisme personnel quand il se quotidianise. » Avec ces deux pôles du « prophète » porteur de charisme et du « prêtre » porteur de légitimité institutionnelle, et celui du « mage » qui se trouve entre les deux, Weber a schématisé les sources de légitimité religieuse. Jean-Pierre Albert ajoute à ce schéma un quatrième pôle, celui du « réformateur », en rappelant que cette polarisation quaternaire est un outil à nuancer, dont la finalité est d'explicitier les différentes sources de légitimité religieuse chez un spécialiste, en sachant qu'un même spécialiste participe souvent de tous ces pôles, à des degrés différents.

Une grande attention a été consacrée à ces spécialistes religieux « virtuoses » en anthropologie, et ce dans toutes les parties du monde et plus particulièrement à leurs « parcours de croyance »<sup>84</sup> : Jean Pierre Albert<sup>85</sup> avec les mystiques chrétiennes), Anne Bouchy (les spécialistes oraculaires *fugeki* 巫覡 en général), Marine Carrin (les *bhuta* du Karnataka et les *ojha* du Bengale) et Guillaume Rozenberg (les *weikza* birmans).

### Les personnages extraordinaires dans le fait religieux coutumier japonais

Il se trouve que dans les travaux sur le Japon également, le religieux est souvent abordé par l'angle de ses spécialistes<sup>86</sup>. Depuis les débuts de l'ethnologie du Japon, les

<sup>83</sup> Jean-Philippe Heurtin, « Max Weber lecteur de Rudolph Sohm, et l'inachèvement du concept de charisme de fonction », dans *Que faire du charisme ? Retours sur une notion de Max Weber*, p. 55.

<sup>84</sup> Marine Carrin 1997, *Enfants de la Déesse. Dévotion et prêtrise féminine au Bengale*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la MSH, p.20-21.

<sup>85</sup> Jean-Pierre Albert 1997, *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, Collection historique.

<sup>86</sup> Le travail d'Ikegami Yoshimasa 池上良正 1999, *Minkan fusha shrinkō no kenkyū—Shūkyō gaku no shiten kara—* 民間巫者信仰の研究——宗教学の視点から——[Recherches sur les cultes des spécialistes de la possession dans le religieux populaire. A partir de la science des religions], Miraisha 未来社, donne de nombreux témoignages du parcours personnel de ces spécialistes. Le livre de Kawamura Kunimitsu 2006 (1991) 川村邦光 *Miko no minzokugaku—Onna no chikara no kindai* 巫女の民俗学—女の力の近代 [Ethnologie des *miko*. Le pouvoir de la femme à l'époque moderne], Seikyūsha, donnent des exemples encore plus récents. Le travail d'Anne Bouchy sur le parcours de vie de deux spécialistes religieux charismatiques, de l'époque Meiji pour l'ascète Jitsukaga (*Shashin gyōja Jitsukaga no shugendō* 捨身行者実利の修験道 [Le shugendō de Jitsukaga, ascète de l'abandon du corps] 1977, Kadokawa shoten 角川書店 et 1978 « Jitsukaga gyōja to Ōmine san—Tokuni zenki san no seikatsu wo chūshin to shite » 実利行者と大峰山——特に前鬼山の生活を中心として——[L'ascète Jitsukaga et le mont Ōmine, notamment sa vie à Zenki], *Kinki reizan to shugendō, Sangaku shūkyōshi kenkyū sōsho 11* 「近畿霊山と修験道」『山岳宗教史叢書』 (sous la dir. de Gorai Shigeru 五来重),

chercheurs ont décrit différents types de spécialistes charismatiques évoluant dans toutes les strates du religieux, qui se situent dans cette catégorie floue entre le laïc et le spécialiste religieux. Certains travaux de Yanagita Kunio 柳田国男<sup>87</sup>, Gorai Shigeru 五来重<sup>88</sup>, Sasaki Kōkan 佐々木交換<sup>89</sup> ou Sakurai Tokutarō 桜井徳太郎<sup>90</sup> pour ne citer qu'eux, montrent qu'ils ont pu être appelés selon les régions et les périodes « moines chevelus » (*kebōzu* 毛坊主), « saints » (*hijiri* 聖) ou « nonnes de Kumano » (*Kumano bikuni* 熊野比丘尼) entre autres. Ce furent des itinérants se déplaçant sur les lieux saints du Japon, en ouvrant d'autres, dispensant rites et cures où ils se trouvaient. Ces personnages eurent souvent un rôle réformateur ou innovateur dans les communautés locales, apportant une nuance à la vision d'une société décrite par ailleurs comme extrêmement coercitive et collective. Ian Reader remarque ce fait intéressant dans le panorama religieux japonais :

It is certainly one of the most intriguing features of Japanese social and religious history that a society so frequently portrayed as consensus- and group-oriented and with a bias towards conformity and the suppression or sublimation of individuality for the sake of the group, has such a rich and vigorous individual religious tradition of people who have stood out in some way. One of the most constant themes in Japanese religious history has been the continuing emergence of dynamic, charismatically powerful and even apparently miracle-working religious figures who have frequently, by their very natures, upset or challenged social harmony and norms.<sup>91</sup>

En effet, tout au long de son histoire la société japonaise a été influencée par des religieux charismatiques et faiseurs de miracles, individus échappant aux normes de la société de leur époque mais néanmoins civilisateurs et initiateurs de grands changements sociaux. Ainsi Jikigyō Miroku 食行身禄 (1671-1733), ascète d'origine modeste, défia les autorités religieuses et le gouvernement shogunal en ouvrant le

---

Meicho shuppan 名著出版, p. 225-246).

<sup>87</sup> Yanagita Kunio 1973, « Fujokō » 巫女考, Yanagita Kunio shū 柳田国男集 IX, Tōkyō, Chikuma shobō 筑摩書房, p. 221-301 et « kebōzukō » 毛坊主考, Yanagita Kunio shū IX, p. 331-424.

<sup>88</sup> Gorai Shigeru 1975, *Kōya hijiri* 高野聖, Kadokawa sensho 角川選書 79, Tōkyō, Kadokawa.

<sup>89</sup> Sasaki Kōkan 1983, *Hyōrei to shāman* 憑霊とシャーマン, Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppan kai 東京大学出版会 et 1989, « Shāmanizumu kenkyū no genjō to kadai » シャーマニズム研究の現状と課題, Bunka jinruigaku 文化人類学 6, vol. 5, numéro 1, p. 4-21.

<sup>90</sup> Sakurai Tokutarō 1974-77, *Nihon no shamanizumu* 日本のシャマニズム, I et II, Yoshikawa kōbunkan 吉川引文館.

<sup>91</sup> Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan*, London, 1991, Macmillan, p. 109.

mont Fuji aux femmes et aux populations laïques d'Edo. Sa vie d'ascète exemplaire culmina par un suicide rituel au sommet du mont Fuji en dépit de l'interdiction qui lui avait été donnée<sup>92</sup>. Ou encore Hayashi Jitsukaga 林実利 (1843-1884), qui s'érigea contre l'interdiction gouvernementale de pratiquer le shugendō 修験道<sup>93</sup> sur le mont Ōmine 大峰 et accomplit l'ultime ascèse de « l'abandon du corps » (*shashin* 捨身) en signe de protestation contre la suppression de ce courant synchrétique par les autorités :

Ses pratiques, ses actes et son attitude résolument ancrés dans la vision d'un modèle à la fois archaïque et révolutionnaire de l'ascèse, du synchrétisme et de la participation aux problèmes sociaux, lui valurent la dénomination de « Second Ascète du mont Ōmine (après En no gyōja, fondateur du *shugendō*) » mais aussi les poursuites répétées de la police. Alors qu'à la suite de l'interdiction du *shugendō* en 1872, beaucoup d'adeptes et de pratiquants de l'ascèse se faisaient moines bouddhistes ou prêtres shintō pour pouvoir subsister en leurs fonctions au prix de quelques réajustements plus ou moins douloureux, Jitsukaga se faisait mettre en prison et pourchasser jusqu'au fond des montagnes pour obstination dans son comportement « anarchique »<sup>94</sup>.

Leur existence est attestée tout au long de l'histoire, mais les études ont peu parlé de leur parcours personnel ou de leur expérience en tant qu'individu. Pourtant, les travaux sur une expression contemporaine de ce type de personnage se multiplient au Japon, avec une montée de l'intérêt pour « l'expérience religieuse individuelle, voire l'occulte »<sup>95</sup> pour reprendre les mots d'Anne Bouchy. Selon cet auteur, ces nouveaux personnages charismatiques sont des « spécialistes urbains contemporains » (dont le groupe de fidèles et de consultants est peu important, non fixe, situé hors d'un cadre

<sup>92</sup> Voir Byron H. Earhart, 2011, *Mount Fuji*, Columbia, University of South Carolina Press, p. 47-55.

<sup>93</sup> « Voie de l'acquisition des pouvoirs par l'ascèse » ; courant religieux centré sur le culte des *kami* des montagnes et impliquant des pratiques périodiques d'ascèse accomplies dans les montagnes (marche, jeûne, ascèse de la cascade, retraite dans les grottes). Les ascètes qui, par ces pratiques, acquièrent des pouvoirs (de guérison, de divination, etc), mettent ceux-ci au service de la société. Le shugendō fut le creuset où se mêlèrent les divers courants religieux (shintō, bouddhisme, taoïsme) pour donner naissance à des formes propres au Japon », Anne Bouchy, 2005 [1992], *Les oracles de Shirakata*, Presses universitaires du Mirail, p. 239.

<sup>94</sup> Voir Anne Bouchy, 1978, « *Jitsukaga gyōja to Ōmine san* » 実利行者と大峰山, *Sangaku shūkyōshi kenkyū sōsho* 山岳宗教史研究叢書 11, Kinki reizan to shugendō 近畿霊山と修験道, Gorai Shigeru 五来重(sous la dir. de), Meicho shuppan 明徴出版, Tōkyō, p. 225-246 et « *Jitsukaga yamabushi* des premières années de Meiji et le shugendō », *Revue de l'histoire des religions*, Paris, p. 187-211.

<sup>95</sup> Anne Bouchy, « Quand *je* est l'Autre, Altérité et identité dans la possession au Japon », *L'Homme* | 153, 2000, pp. 207-230, p. 208.



religieux institutionnel), qui revendiquent la modalité « possessionnelle » du rapport avec les entités et puissances du « monde autre ». L'auteur emploie quatre types d'expression pour les désigner : « spécialiste de la possession » ou des « rites oraculaires » (ou simplement des oracles), « intermédiaire » ou « invocateur »<sup>96</sup> et « pratiquant de l'ascèse » (*gyōja* 行者) qui « s'applique à ces différents types de spécialistes (et aussi à d'autres) car tous pratiquent les mêmes formes spécifiques d'ascèse »<sup>97</sup>. Elle remarque que ces derniers, tout en étant le sujet d'innombrables études de cas, ont peu été étudiés dans la dimension intérieure de leur religiosité :

Or, s'il existe au Japon une masse impressionnante de documents de toutes sortes et de toute époque concernant des manifestations de pouvoirs, des faits de possession et leurs interprétations, très peu relatent le vécu intime de l'expérience *du point de vue de son acteur*.<sup>98</sup>

### 2-3 Histoires de vie et « exceptionnel typique »

#### Le parcours des spécialistes religieux

En 1992, Anne Bouchy publie justement l'histoire de vie d'une spécialiste des oracles officiant dans une grande ville japonaise contemporaine<sup>99</sup>. Ce travail, qui met en lumière la dimension intime de la religiosité de ce type de spécialiste populaire pour la première fois, donne également un aperçu des structures familiales, religieuses et communautaires dans lesquels le personnage évolue, et surtout, la façon dont il se construit par, dans, avec et *contre* ces structures. Ce travail dessine un sujet actif, capable de générer et d'exprimer sa propre interprétation du monde environnant et de la proposer au groupe, tout en reconnaissant l'impact que peut avoir ce rôle de spécialiste

---

<sup>96</sup> Voir Anne Bouchy 2001, « Building a French-Japanese dialogue over Japanese ethnology—The problem of « shamanism/possession » », *Asian Research Trends*, The Center for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Toyo Bunko, p. 75-88.

<sup>97</sup> Anne Bouchy, 2000, « Quand *je* est l'Autre, Altérité et identité dans la possession au Japon », *L'Homme* | 153, pp. 207-230, p. 210.

<sup>98</sup> Anne Bouchy, 2011, « Des expériences autres du monde. Appréhender le vécu des oracles dans la société japonaise », *Des expériences du surnaturel*, Archives de Sciences sociales des religions 145, janvier-mars 2009, p. 51-72.

<sup>99</sup> Anne Bouchy 2005 [1992], *Les oracles de Shirataka*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail.

religieux en tant qu'instrument d'une stratégie de survie sociale dans son acception classique. En mettant l'accent sur la fonction tenue par le spécialiste religieux auprès de la collectivité, notamment sur l'interprétation donnée à des événements du quotidien par les spécialistes et le travail de mise du sens au réel, l'ethnologue montre que le spécialiste religieux charismatique, de par l'autorité spéciale que lui confère sa place de médiateur entre les hommes et les dieux et son charisme, influence la société. Il nous rappelle également que tous les exclus ne deviennent pas des spécialistes religieux. Seuls des acteurs sociaux dotés d'une certaine capacité à interpréter leur environnement, alliée à une maîtrise stratégique des structures avec lesquelles ils interagissent, y réussissent. Ceux qui choisissent cette fonction et y prospèrent doivent faire montre d'un charisme suffisant pour réunir des fidèles et les garder. C'est par le biais de ces fidèles qu'ils auront une influence sur la société, et ni leur enseignement ni leur existence ne les coupent de la réalité du monde. Cela a été montré de façon remarquable par Anne Bouchy dans les *Oracles de Shirataka*<sup>100</sup> où la spécialiste oraculaire Nakai Shigeno 中井シゲノ, figure centrale de cette histoire de vie, officie au cœur même de la grande ville d'Ōsaka en étant témoin de toutes les vicissitudes sociales de l'époque qu'elle traverse. Sa pratique personnelle se déroule dans deux dimensions : celle, collective, de la ville où elle habite et du village lorsqu'elle y retourne, et celle, sauvage et intime, des montagnes où elle pratique l'ascèse lui conférant le pouvoir de secourir rituellement les gens. Mais l'obtention de ce seul pouvoir n'est pas suffisant pour faire d'elle une spécialiste religieuse. Pour cela, l'appui d'un groupe de fidèles et la reconnaissance par sa communauté, comme on le voit dans ce livre - est nécessaire. Ce type de spécialiste est donc à la fois quelqu'un qui s'éloigne de la société pour son ascèse, puisque Nakai Shigeno renonce à mener l'existence que voulait lui imposer le groupe (au prix de nombreuses tensions avec sa communauté d'origine), mais il reste « dans le monde », ou plutôt, il y retourne régulièrement, exerçant ainsi une influence sans cesse renouvelée sur la société. Cette spécificité du spécialiste religieux japonais a

---

<sup>100</sup> Anne Bouchy 2005 [1992].

été soulignée par Ian Reader :

The Japanese religious situation requires more than just acquiring and possessing spiritual, inspirational and charismatic power. It demands social relevance as well : the ascetic sitting in splendid spiritual isolation on the mountaintop is of no great value to his/her fellows until s/he comes down to share, mediate and disseminate the power that has been acquired.<sup>101</sup>

Ces histoires de vie mettant en scène un personnage d'« exceptionnel typique », pour reprendre les mots d'Edoardo Grendi<sup>102</sup>, deviendra iconique de l'expérience religieuse individuelle, souvent racontée sous une forme biographique mettant l'accent sur le parcours et la personnalité du spécialiste, qui au terme d'un itinéraire religieux de « quête de soi-même » a pu trouver sa place dans la société et révéler sa véritable personnalité. Ces travaux décrivent plusieurs parcours de vie dans leur contexte social<sup>103</sup>. En parallèle à ces travaux, ces spécialistes publient eux-mêmes des autobiographies qui mettent encore plus le focus sur l'expérience individuelle<sup>104</sup>. En 2007, le photographe-essayiste spécialiste des questions religieuses Fujita Shōichi 藤田 庄市 consacra un ouvrage de plus de 200 pages au parcours d'une spécialiste charismatique basée à Sasaguri, dont il a recueilli le récit de vie au cours d'entretiens suivis dès le début des années 90<sup>105</sup>. Ce livre écrit à la première personne est constitué comme une autobiographie. Une partie de ce témoignage avait déjà été publié dans un autre livre réunissant les récits de vie de plusieurs femmes de diverses régions du Japon, ayant toutes pour point commun de faire partie de ce type de spécialiste du contact direct avec les dieux qu'on appelle communément *ogamiya-san* 拝み屋さん, terme utilisé à Sasaguri que l'on peut traduire par « invocateurs » ou « intercesseurs », et qui

---

<sup>101</sup> Ian Reader 1991, « Individuals, Ascetics and the Expression of Power », *Religion in Contemporary Japan*, Londres, Macmillan, p. 109-110.

<sup>102</sup> Edoardo Grendi 1996, « Repenser la micro-histoire ? », in Jacques Revel (sous la dir. de), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, 1996, Seuil, Gallimard, pp. 233-243.

<sup>103</sup> Kawamura Kunimitsu 川村邦光 2006, *Miko no minzokugaku—onna no chikara no kindai* 巫女の民俗学——〈女の力〉の近代, Tōkyō, Seikyūsha 青弓社, p. 22-23.

<sup>104</sup> Matsuda Hiroko 松田広子, 2013, *Saigo no itako* 最後のイタコ, Tōkyō, Fusōsha 扶桑社.

<sup>105</sup> Shōzaki Ryōsei 庄崎良清 2007 (1993), *Omikuji. Shinbutsu no utsuwa to narite* おみくじ——神仏の器となりて [Les oracles : en devenant le réceptacle des dieux et des bouddhas], (photos et transcription du texte : Fujita Shōichi), Hoshino seipan insatsu 星野精版印刷, édition privée (première publication : Koshigaya 越谷市 (département de Saitama 埼玉県), Kado sōbō かど創房).

est d'ailleurs le titre de ce premier ouvrage de Fujita sur la question<sup>106</sup>. Il s'agit donc de personnes qui possèdent une capacité de médiation entre ce monde et le monde autre, un « pouvoir » qui participe d'une catégorie d'expérience différente de celle des gens ordinaires.

En effet, ceux qui expérimentent ces phénomènes sont en premier lieu des spécialistes religieux populaires regroupés sous le terme générique *fugeki* 巫覡, « personne transmettant les oracles », des « femmes et des hommes qui reconnaissent vénérer une divinité protectrice leur étant personnellement attachée et qui accomplissent des rituels de possession oraculaire, à la demande, pour des consultants ou des fidèles.<sup>107</sup> » Il s'agit dans ce cas de gens qui ont donc une maîtrise absolue du phénomène<sup>108</sup>. Les *ogamiya-san*, ainsi qu'on les nomme à Sasaguri, forment une catégorie de spécialistes religieux populaires et modernes très actifs sur les sites de pèlerinage au Japon et notamment sur ceux qui sont péri-urbains. On regroupe également ce type de spécialiste sous la dénomination de *reinōsha* 霊能者, terme traduit par Anne Bouchy comme « individu aux capacités de l'ordre de *rei* 霊 », c'est-à-dire du « subtil », « tout pouvoir et personne qui sort de l'ordinaire »<sup>109</sup>. Ce type de personnage pourrait représenter une sorte de quintessence du virtuose du religieux, possédant charisme et un grand degré de personnalisation dans les pratiques et les représentations religieuses. Ces spécialistes contrôlent la possession en faisant « descendre » les esprits, les âmes et les dieux dont ils délivrent les paroles. Ils sont également consultés pour des cas de mal-être et de problèmes psychologiques récurrents ou soudains, souvent interprétés sur le registre de la possession. Dans ce cas précis, leur travail consiste à identifier l'entité qui, en possédant le consultant, altère son comportement, à écouter la raison de la possession et à y remédier par des rites.

---

<sup>106</sup> Fujita Shōichi 1990, *Ogamiyasan. Reinō kitōshi no sekai* 拝み屋さん——霊能祈禱師の世界, Tōkyō, Kōbun-dō 弘文堂.

<sup>107</sup> Anne Bouchy, 2005 [1992], p. 208.

<sup>108</sup> Nous verrons dans le chapitre V ce qu'il en est pour les autres, ceux qui expérimentent cet état et lui donnent une réponse religieuse, mais sans le maîtriser ou en devenir un spécialiste professionnel.

<sup>109</sup> Bouchy, 2005 [1992], p. 56.

## **L'individu au centre des travaux**

L'intérêt de tous ces travaux se focalisant sur le particulier tient dans le fait qu'ils prennent tous pour centre l'individu, sans lequel ni le rite ni le lieu de culte ne peuvent exister. Les itinéraires de vie qui conduisent un individu à devenir tel ou tel spécialiste, à bâtir tel ou tel lieu de culte, ou à suivre tel ou tel culte, à se rendre à tel ou tel pèlerinage se retrouvent au cœur de ces recherches. Ces spécialistes virtuoses réunissent souvent tous les pôles de religiosité et en cela, ils sont une fenêtre pour pouvoir observer le fait religieux dans leur société. Selon les travaux les concernant, les personnages de ce type font montre d'une capacité de recomposition des traditions et d'innovation permanente, tout en s'insérant parfaitement dans les structures coutumières. Par rapport aux acteurs « ordinaires » du religieux que sont leurs fidèles et même les spécialistes situés du côté institutionnel, ces spécialistes charismatiques jouent plus fréquemment sur le registre de l'intériorité, de l'émotion, de l'innovation et de l'expérience directe avec le sacré. De l'autre côté, la religiosité sur le mode non-charismatique ou non spécialiste serait plus collective et moins originale. Elle supposerait une adhésion plus stricte au dogme institutionnel, ainsi que des pratiques non personnalisées. Dans ce schéma, le religieux est surtout mis en avant pour son rôle de lien assurant la pérennité sociale, sans nécessairement être l'objet d'un traitement positif (validation) ou négatif (rejet) du sujet<sup>110</sup>.

Cependant, il existe bien toute une multitude de pratiquants « ordinaires », qui, en ne devenant jamais spécialistes religieux, restent dans l'anonymat. Et ce sont ces pratiquants ordinaires qui nous servirons de guides pour nuancer l'image biaisée d'une religiosité séparée entre deux extrêmes : Les « virtuoses » et spécialistes, et les autres, sans intérêt réel pour le religieux, qui ne font qu'obéir à la « coutume » lorsqu'ils allument une bougie devant un oratoire. Il existe pourtant un entre-deux.

---

<sup>110</sup> Dan Sperber s'interroge à ce sujet : « Par quel processus de sélection et en fonction de quels facteurs une toute petite fraction des représentations mentales que les humains construisent deviennent-elles des représentations culturelles partagées, envahissent-elles de façon temporaire (les rumeurs, les modes) ou durable (les traditions) les réseaux de la communication sociale ? » Sperber 1982, *Le savoir des anthropologues*, Hermann, p. 42.

Ces études fournissent le cadre général de l'approche sur l'expérience du religieux. Ma démarche consiste à mettre en lumière la façon dont l'expérience individuelle du religieux à Sasaguri conforte, apporte des nuances ou infirme les résultats de ces travaux. Mon approche sera organisée selon le point de vue de l'expérience des individus ordinaires, des individus en recherche d'une forme de religiosité particulière, des spécialistes du religieux en formation, et des spécialistes religieux légitimés soit par leur fonction, soit par la reconnaissance de ceux qui les suivent, soit par les deux. Pour tous ces points de vue, je chercherai à montrer les dimensions individuelles et collectives de l'expérience du religieux.

### **III. Une définition opératoire de l'individu**

Le parcours et l'expérience personnelle des spécialistes religieux du type « virtuose » ont souvent fait l'objet d'études de cas. Dans ces travaux, l'individu a toujours été pensé dans le contexte de son époque et de sa société, et des rapports qu'il entretient avec celle-ci. Cependant, on peut penser que parfois, ces études ne mettent pas suffisamment en avant l'agentivité des acteurs sociaux et donner l'impression que ceux-ci sont déterminés par des « structures normatives », à savoir les groupes professionnels ou les statuts sociaux, dans lesquels ils s'inscrivent, par lesquels ils sont ensuite déterminés et où « l'expérience individuelle, en somme, devient la traduction subjective de la condition objectivement vécue et partagée par les membres du même groupe.<sup>111</sup> » En somme, cette conception implique celle d'une société aux catégories pré-établies, correspondant à celles délimitées par la sociologie, dans lesquelles les gens n'ont plus qu'à s'inscrire en s'y conformant et en adoptant les caractéristiques supposées de leurs membres dans une optique de survie sociale. Même si on ne peut

---

<sup>111</sup> Simona Cerrutti, 1996, « Processus et expérience : individus, groupes et identités à Turin, au XVII<sup>e</sup> siècle » in Jacques Revel (sous la dir. de), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil, Gallimard, pp. 161-188, p. 172.

nier les stratégies sociales mises en œuvre par les individus, ce modèle reste à nuancer, puisque le terrain ne cesse de dépeindre une réalité bien plus complexe. En effet, les individus peuvent également avoir une influence sur les groupes dans lesquels ils s'inscrivent, notamment en les transformant, ou en devenant tout simplement à l'origine de nouvelles structures. Les cas des fondateurs du pèlerinage de Sasaguri, ou encore celui des spécialistes religieux que l'on verra dans les chapitres III et IV sont exemplaires à cet égard. On peut également penser que ces personnages extraordinaires de par l'exemplarité de leur parcours et la pérennité de l'œuvre qu'ils ont laissée — qu'il s'agisse d'un patrimoine matériel comme un temple ou d'un legs immatériel comme un enseignement transmis à des disciples — ne sont pas les seuls à être capable d'utiliser leur agentivité sur les groupes sociaux. C'est ce que nous comptons examiner dans ce travail.

### **3-1 L'individu et le collectif : deux pôles qui ne sont pas opposés**

Miyake Hitoshi 宮家準 avait déjà remarqué que pour étudier le fait religieux japonais et ses phénomènes complexes multi-strates, il fallait se focaliser sur les individus<sup>112</sup>. Cependant ce terme d'individu est souvent un facteur de malentendu, parce qu'il est presque systématiquement opposé au collectif. Plutôt que de chercher à démontrer une forme d'individualisme dans une société qui passe traditionnellement pour n'en avoir aucune<sup>113</sup>, j'ai décidé de m'intéresser au processus qui conduit à cette individualité et de montrer également que l'individuel et le collectif ne sont pas forcément antinomiques. Ce n'est pas parce qu'une personne appartient à un groupe

---

<sup>112</sup> Miyake Hitoshi 2005, *The Mandala of the mountain : shugendō and folk religion*, Tōkyō, Keiō University Press, p. 20.

<sup>113</sup> Emmanuel Lozerand a répertorié les sources en français, littéraires et autres, mentionnant l'absence d'individu au Japon depuis son apparition dans l'imaginaire littéraire, artistique et scientifique français dans « « Il n'y a pas d'individu au Japon. » Archéologie d'un stéréotype », *Ebisu* [En ligne], 51 | 2014, mis en ligne le 01 novembre 2014, consulté le 17 juin 2015. URL : <http://ebisu.revues.org/1495> ; DOI : 10.4000/ebisu.1495.

qu'il n'est pas un individu. Mon propos sera de montrer comment une personne se construit par ou contre le groupe d'une part, et de l'autre, comment le groupe se construit ou se consolide par la participation de l'individu. Dans un cas comme dans l'autre, c'est-à-dire qu'il s'inscrive dans le groupe ou qu'il s'y oppose, l'individu s'appuie sur ces structures sociales, dans un sens positif (elles sont intégrées et construisent l'individu en lui-même) ou négatif (l'individu s'y oppose et là encore, elles lui servent de référent majeur).

### **L'individu au centre d'un réseau d'appartenances**

L'examen de la notion d'individu en anthropologie m'a donné quelques pistes en m'orientant vers de nouveaux critères de l'individualité et en me fournissant une définition opératoire de l'individu pour ce travail, plus proche de la notion de personne — à savoir l'« individu inséré dans un réseau de rapports aux autres qui font sens pour lui et pour les autres, et conscient de l'être, capable d'agir sur lui-même et sur les autres pour pérenniser ces rapports ou les faire évoluer, voire les faire disparaître »<sup>114</sup> que de l'individu « de droit » — c'est-à-dire « l'être moral, indépendant, autonome, et ainsi (essentiellement) non social, tel qu'on le rencontre avant tout dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société » et libéré de ses appartenances héritées tel qu'il a été théorisé par Louis Dumont<sup>115</sup>. Pour cela, il a fallu aller voir vers de nouveaux critères de définition de la personne, telle que celle qui a été proposée par Maurice Godelier et dans laquelle l'individu apparaît comme inséré dans un réseau et s'inscrit physiquement dans son environnement, socialement et aussi rituellement :

Ce réseau de rapports qui partent de lui ou aboutissent à lui définissent les diverses facettes de son identité sociale. Mais ses rapports à un certain nombre d'autres et à lui-même sont eux-mêmes toujours immergés dans un champ d'autres rapports qui ne passent pas par lui et qui relient entre eux les autres membres de sa communauté ou de sa société.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> Maurice Godelier 2007, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, p. 196-197.

<sup>115</sup> Louis Dumont 1985 (1977), *Homo æqualis*, Paris, Gallimard, p. 17.

<sup>116</sup> Maurice Godelier 2007, p. 196-197.



Dans ses travaux sur les figures de l'individu dans la littérature japonaise<sup>117</sup>, Emmanuel Lozerand a souligné les limitations conceptuelles d'une « certaine définition occidentale de l'individu », considéré comme « indivisible »<sup>118</sup> et pensé comme indépendant de la société dans laquelle il vit, alors qu'il s'agit des « deux facettes d'une même réalité » et que l'individu est toujours un être « en relation, dans des groupes concrets, relativement restreints et délimités, qui peuvent être intriqués et encastrés dans des ensembles ou réseaux plus vastes et plus complexes »<sup>119</sup>.

Pour Lozerand, l'individu se définit toujours et dans toute société en partie par son appartenance à des groupes<sup>120</sup>. Ainsi, l'individualité se définit non seulement par l'indépendance par rapport aux groupes mais aussi par son appartenance à ceux-ci. Dans cette optique, loin d'être une somme de contraintes sociales supplémentaires, la multiplicité des appartenances à des groupes variés et l'originalité des combinaisons ainsi formées renforcent l'individualité.

Ce point est confirmé dans ce travail avec l'exemple des personnes qui accomplissent de nombreuses activités religieuses, comme le pèlerinage, qu'il se fasse individuellement ou collectivement (ce qui est analysé dans le chapitre VI), les réunions mensuelles au temple et/ou au sanctuaire, ou la participation à des confréries, ainsi qu'on a pu le voir dans le chapitre précédent. Chacune de ces activités, avec leurs dimensions et leurs sociabilités particulières, contribuent à la formation d'une configuration unique au centre de laquelle se trouve l'individu. En cela, les affiliations multiples de nos acteurs du religieux leur permettent d'exprimer autant de différentes facettes de leur personnalité.

---

<sup>117</sup> Voir notamment Emmanuel Lozerand 2014b, « Figures de l'individu dans la littérature japonaise moderne (1899-1916) », *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le reste du monde*, Emmanuel Lozerand (sous la dir. de), Continents philosophiques, Klincksieck, p. 513-545.

<sup>118</sup> Emmanuel Lozerand 2014a, « Les a-t-on vraiment tous vu ? », introduction à *Drôles d'individus, De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*, (sous la dir. de) Emmanuel Lozerand, pp.17 à 58, p. 39.

<sup>119</sup> Lozerand 2014a, p. 33-34.

<sup>120</sup> Emmanuel Lozerand 1994, « Individu et biographie », Cipango, Cahiers d'études japonaises n°3 (1994), pp. 63-92, p. 77.

### 3-2 Critères d'individuation retenus et proposition d'analyse

Pour les besoins de mon analyse, je retiendrai quelques-uns des critères qui ont été retenus en sciences sociales pour définir l'individu. Je me baserai principalement sur ceux définis par Lozerand, mis en abîme avec l'expérience religieuse individuelle et collective observée dans mon ethnographie.

#### Qu'est-ce qui fait un individu ?

En insistant sur la nécessité de dégager de nouveaux critères pour enrichir la définition de l'individu et lui permettre ainsi de concerner également des sociétés non-occidentales, Lozerand s'était en premier lieu référé aux composantes de la définition de l'individu de Michel Foucault et Jean-Pierre Vernant<sup>121</sup>.

Pour Foucault, une société est individualiste d'après : « a) la place reconnue à l'individu singulier et son degré d'indépendance par rapport au groupe dont il est membre et aux institutions qui le régissent ; b) la valorisation de sa vie privée par rapport aux activités publiques ; c) l'intensité des rapports de soi à soi, de toutes les pratiques par lesquelles l'individu se prend lui-même, dans ses diverses dimensions, comme objet de sa préoccupation et de ses soins [...] souci de soi et aussi travail de soi sur soi [...] . »

Vernant, quant à lui, propose trois critères pour définir l'individu, sans forcément chercher à les mettre en relation avec une analyse de la société dans laquelle ils agissent. Le premier critère concerne 1) « l'individu stricto sensu, défini par sa relative autonomie au sein de la société et des institutions », le second ; 2) « le sujet, expression singulière de l'individu en son propre nom » et le troisième, 3) « le moi, la personne, comme l'ensemble des attitudes psychologiques qui donnent au sujet une dimension

---

<sup>121</sup> Michel Foucault, *Le Souci de soi, Histoire de la sexualité*, vol. III, Paris, 1984, p. 56-57 et Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, l'amour, la mort – Soi-même et les autres en Grèce antique*, Paris, 1989, p. 214 rappelés dans Lozerand 2014a, p. 36.

d'intériorité ou d'unicité. »<sup>122</sup>

Lozerand conclut cet état des lieux en disant que « l'individualité n'est donc pas un donné global, a priori et mystérieux. Elle existe, se manifeste et se repère, en certains lieux, en certaines strates, d'une société historique donnée et de ses institutions. »

Il rassemble tous ces critères selon les catégories suivantes : autonomie sociale et politique, capacité d'expression individuelle, droit à la singularité, reconnaissance de la dignité de la personne, respect de l'intimité, valorisation de l'intériorité et de l'authenticité, rôle accordé à la réflexivité et au travail sur soi, moral ou esthétique, statut de la solitude et de l'isolement<sup>123</sup>. Il rappelle encore une fois que toutes ces composantes relèvent de domaines et de situations différentes, qui ne se recouvrent pas nécessairement et ne sont pas toujours associées. Par exemple, dans une situation, une époque et un contexte donnés, une société pourra valoriser l'un ou l'autre critère et en ignorer d'autres. Mais surtout, il en propose de nouveaux :

- 1) la formation de soi (*shūyō* 修養) ; « plan éthico-spirituel » qui correspond au troisième critère de Foucault ;
- 2) la « dimension d'invention »<sup>124</sup> des individus ;
- 3) l'affirmation et la revendication de soi malgré les limitations de l'avenir et les conventions<sup>125</sup> ;
- 4) la compatibilité du « désir de libération individuelle » avec la « fidélité à des valeurs d'éthiques anciennes »<sup>126</sup> ;
- 5) la capacité à forger des formes d'individualité dans l'épreuve, la marginalité et la maladie, éléments constituant des « embrayeurs de la subjectivation »<sup>127</sup> ;
- 6) la pluralité des inscriptions sociales et particulièrement, la notion d'« individu-constellation » trouvée chez Mori Ōgai selon laquelle une

---

<sup>122</sup> D'après Jean-Pierre Vernant, *L'Individu, l'amour, la mort – Soi-même et les autres en Grèce antique*, Paris, 1989, p. 214, le tout cité par E. Lozerand dans *Individu et biographie*, p. 65.

<sup>123</sup> Emmanuel Lozerand 2014a, p. 36.

<sup>124</sup> Emmanuel Lozerand 2014b, p. 542.

<sup>125</sup> Emmanuel Lozerand 2014b, p. 541.

<sup>126</sup> Emmanuel Lozerand 2014b, p. 541.

<sup>127</sup> Emmanuel Lozerand 2014b, p. 542.

personne se trouve au centre d'inscriptions sociales originales et variées qui lui permettent d'assumer plusieurs identités et qui s'exprime notamment par « un système de nomination dans lequel s'incarne l'individualité du personnage »<sup>128</sup> :

Un graphiste habile saurait représenter cette double série de faisceaux généalogiques et de cercles de fréquentations. Ils se recoupent tous en un point unique : Shibue Chūsai [le personnage au centre de la biographie que Lozerand examine]. Ses multiples appartenances suffisent à le définir et à l'isoler, sans la moindre ambiguïté. L'étiquette « Shibue Chūsai » désigne donc bien une constellation de relations humaines, qui n'ont de sens que par rapport à leur centre de gravité.

Ou encore, dans « Figures de l'individu dans la littérature japonaise moderne » :

C'est la subtilité et la variété des inscriptions sociales de Chūsai qui constituent sa liberté et son originalité propres. Si certains liens sont des données premières, comme la famille ou, dans une moindre mesure, la position sociale, d'autres sont des sortes de contrat entre le disciple et chacun de ses maîtres. D'autres encore reposent sur de simples affinités individuelles.<sup>129</sup>

Ce dernier point est d'autant plus intéressant qu'on peut déjà voir à quoi il correspond dans les réalités religieuses décrites dans le chapitre précédent :

- a) la catégorie des « données premières, sociales et familiales » correspondrait aux affiliations à un temple de paroisse, à un sanctuaire local, à la participation au religieux coutumier local et correspondant à sa position sociale (confréries par âge, genre, corps de métier) et familial (fête des morts, etc)
- b) celle des « contrats entre maîtres et fidèles » correspondrait à la participation à une configuration culturelle choisie (fidèles de tel ou tel temple, d'un spécialiste religieux)
- c) celle des « affinités individuelles » correspondrait aux activités religieuses seules ou entre amis (pèlerinages, etc)

---

<sup>128</sup> Emmanuel Lozerand 2014b, p. 540.

<sup>129</sup> Emmanuel Lozerand 2014b, p. 539-540.

J'ajouterai à ces critères d'analyse de l'individu un dernier, qui correspondrait au troisième critère de Vernant, c'est-à-dire la dimension d'intériorité d'une personne, qui serait particulièrement valorisée dans la conception occidentale comme source du « moi véritable »<sup>130</sup>. Pour éviter la confusion avec d'autres notions, j'appellerai cette dimension « vécu intérieur ». Par l'examen de l'ethnographie et en prenant pour base les travaux cités sur haut, éventuellement complétés, confirmés ou infirmés, je chercherai à savoir 1) à quoi correspond ce vécu intérieur et dans quels registres et types de religiosités il se manifeste ; 2) en quoi les expériences du religieux décrites dans l'ethnographie contribuent à socialiser un individu et non à l'isoler ; 3) en quoi ces expériences permettent à la personne de construire et de renforcer son individualité. En outre, je chercherai à savoir ce que chacun des éléments décrits apporte à la formation de l'individu selon les critères retenus ici, et à l'expérience du religieux en général.

---

<sup>130</sup> François Flahault 2014, « Postface : Individuation et systèmes de place », *Drôles d'individus, De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*, (sous la dir. de) Emmanuel Lozerand, p.547-558, p. 553.

## II

*Entre le personnage extraordinaire et ordinaire :*

*Les spécialistes religieux, leurs disciples et consultants*

## Liens du sang ou liens du nom ? La relation entre maîtres et disciples

Le maître est l'être d'exception. On retient sa date d'anniversaire, et l'histoire garde le souvenir de son moi : spirituel, intellectuel, corporel. Il survit au-delà des limites bien brèves de sa vie, parce qu'il médite, enseigne, écrit.

Heather Stoddard « Le maître spirituel, l'artiste et le saint-fou. L'individu « sans-soi » tibétain »<sup>131</sup>

Le spécialiste est l'individu religieux par excellence. C'est à lui qu'est consacrée la plupart des travaux mettant l'accent sur l'expérience individuelle du religieux. Qui mieux que celui qui en vit pourrait en effet illustrer ce qui fait la spécificité de cette expérience ? On peut aussi penser qu'un professionnel est plus que quiconque caractérisé par ce qui fait son métier. Or, peut-on réduire les spécialistes religieux à la seule facette religieuse de leur personnalité ? Surtout, le religieux leur permet-il de s'individualiser ? Ou est-il au contraire un moyen de participer à la société, d'agir sur une collectivité ? Ce sont les interrogations qui seront les nôtres dans ce chapitre.

---

<sup>131</sup> *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le reste du monde*, p.129-139, p. 129.



Photo 11 – Matono Gajun préparant l'autel avant le rite pour les âmes affamées (*segaki kuyō* 施餓鬼供養 août 2009)



## **I. Devenir moine : un métier**

### **1-1 La fonction et la demande**

#### **Le métier de moine**

Matono Gajun 的野雅純 (né en 1949, Voir Photo 11) du temple Kenshō-ji le dit lui aussi sans ambages : c'était soit devenir moine, soit gagner sa vie autrement. Après des études à Tōkyō dans une prestigieuse université (université Taishō) tout en étant en apprentissage dans un temple du courant de la Terre Pure (Jōdo-shū 浄土宗) de Tōkyō. Il envisage un temps d'échapper à sa charge d'héritier en laissant cette dernière à son frère cadet (né en 1952), mais ce dernier part travailler à Saitama et se marie là-bas. Matono Gajun rentre à Fukuoka et travaille à la mairie de Sasaguri, peu désireux de prendre la suite de son père. C'est à la suite d'un accident qui l'empêche de rester assis devant un bureau, qu'il décide finalement de retourner travailler au temple familial. Il prend naturellement la suite de son père à la mort de celui-ci. Pour Matono Gajun, faire « autre chose » était une possibilité envisageable, grâce à la situation financière de sa famille et son niveau d'études qui lui assuraient un travail et des revenus confortables. Mais pour le supérieur aujourd'hui décédé du Kongōchō-in, Usaka Kōnin 羽坂孔忍 (1926-2013), fils aîné d'une fratrie de cinq et héritier d'un temple pauvre, ne comptant que peu de fidèles et isolé en montagne, le choix ne se posait pas. « Si je n'étais pas devenu supérieur de temple, disait-il, j'aurais été obligé de travailler en montagne. » Un travail dur, comme en l'attestent les doigts manquants de nombreux chefs de famille de Wakasugi dont c'est le quotidien. Même en devenant moine supérieur de temple, Usaka Kōnin fut obligé de gérer plusieurs oratoires à la fois pour vivre. Tous les jours, il montait à l'Oku-no-in et y travaillait, tenant la boutique de talismans et de souvenirs pour les pèlerins, aujourd'hui tenue par les épouses des hommes du Reihōkai.

Ce type de récits n'est pas rare parmi les moines supérieurs de temple : sans

intention de devenir moine au départ, les interlocuteurs ont fini par se résigner en l'absence d'héritier pour reprendre la suite du père. On s'aperçoit alors que pour ces personnes, être moine est d'abord un métier, transmis de génération en génération. Il ne s'agit pas d'une vocation ancienne, du métier qui fut envisagé par eux de longue date.

Il en va de même pour des moines dont on pourrait penser que par leur spécialité un peu moins ordinaire, ils vivent une expérience différente du religieux.

Ainsi, Kido Seiken 城戸清賢 (né en 1949), l'actuel supérieur du temple (*jūshoku* 住職) de pèlerinage représente une sorte de paradoxe, puisqu'il fait partie d'une école de moines aveugles (*mōsō* 盲僧) maîtres de luth japonais (*biwa* 琵琶), le Gensei hōryū 玄清法流. Pourtant, il n'est pas aveugle. Supérieur du temple Myō-on-ji 妙音寺, 45<sup>ème</sup> station du pèlerinage du Nouveau Shikoku de Sasaguri, il est connu auprès des familles agricoles des hameaux environnants pour proposer un rite de « purification des fourneaux » (*kamado barai* 竈祓い) comportant plusieurs récitaions de *sūtra* accompagnés au *biwa*<sup>132</sup>.

Son grand-père, lui, était aveugle. Spécialiste du rite des purification des fourneaux, il transmet ce savoir-faire rituel et sa fonction de supérieur de temple à son fils adoptif, un fils de fermier de Sue 須恵, la ville voisine, qui épousa sa fille. Il lui transmet aussi la charge de son réseau de consultants, les familles de fidèles chez qui il allait accomplir ce rituel, et ce fils le transmet également à son fils, l'actuel supérieur. Celui-ci avoue ne savoir jouer que quelques airs et se contenter d'accompagner au *biwa* les récitaions de *sūtra* pendant le rite. Cependant, étant détenteur d'un art aujourd'hui en voie de disparition, il enregistre des disques et se produit en concert dans des temples où se réunissent les membres de l'école Gensei hōryū. A l'époque de son père, mort en 2004, pour le rite de purification des fourneaux on commençait déjà à se passer du *biwa*.

Pour Kido Seiken, le métier de moine maître de *biwa* n'est pas une vocation qui allait de soit :

---

<sup>132</sup> Ce rite, selon le supérieur, existe également sans *biwa*.

J'ai commencé à 24 ans. Je pensais que mon frère aîné allait reprendre le flambeau, donc je ne me suis pas entraîné quand j'étais petit. Puis je suis devenu moine, eh bien, il n'y avait plus rien à faire. J'ai dû m'y mettre.

Être supérieur de temple est un travail, qu'il fait « exactement comme son père le faisait » :

Mon travail, c'est de réciter des *sūtra* en les accompagnant au *biwa* pour la fête de Kōjin dans les familles d'agriculteurs.

Ce « travail » auquel il a fallu « se mettre » est une manière bien pragmatique de désigner le patrimoine rituel transmis par le père qui lègue un moyen de vivre, un lieu et un titre. Devenir moine pour ces personnes n'a donc pas été une revendication d'autonomie individuelle. Au lieu de prendre de l'indépendance par rapport à leur famille et aux attentes de celle-ci, ces deux hommes ont fait le choix, de par leur vocation, d'être le maillon venant renforcer la lignée. On pourrait penser que, dans ce cas de figure, c'est le groupe familial qui l'emporte sur l'individu et son autonomie. Cependant, il s'agit d'un choix assumé qui passe notamment par une cérémonie de consécration, venant conférer au candidat une nouvelle identité, comme nous le verrons tout au long des paragraphes suivants. Peut-on dire que cette consécration vient renforcer l'individu, et en quoi ?

## **1-2 – Le rite d'accès à la fonction : *tokudo***

Le rite qui confère à quelqu'un la qualification lui permettant d'accéder à la fonction de moine est appelé *tokudo* 得度. Cette qualification est souvent traduite par « ordination », mais j'utilise dans ce travail le terme « consécration », car « ordination » renvoie à une réalité chrétienne différente du *tokudo* et qu'en outre, celui-ci ne concerne pas seulement les moines<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup> Louis Gabaude, qui a travaillé sur un rite bouddhique thaï permettant de consacrer les religieux et les arbres, a proposé « consécration » en lieu et place du terme « ordination », qui permettait de légitimer

Les moines dits « moines purs » (*seisō* 清僧), supérieurs ou employés des temples, vivent en principe hors de la communauté séculière, mais ce n'est en fait pas le cas puisqu'ils sont mariés et vivent en famille. Pendant la consécration bouddhique, ils récitent les « défenses » (*kaitai* 戒体), qui prônent un régime végétarien, la chasteté et la sortie du monde séculier. Or, en réalité, ces « défenses » ne sont pas observées.

Ce paradoxe entre l'idéal spirituel (végétarisme et chasteté) et la pratique réelle est l'objet de la discussion de l'article de Laurence Caillet<sup>134</sup>. Elle rappelle en effet le décalage entre la situation réelle des moines et le contenu doctrinal de la cérémonie de consécration, tout en soulignant le fait que ce contenu existe tout de même :

Globalement, les Japonais, citoyens ordinaires, moines ou savants laïques, ne se demandent guère spontanément si les habitants mariés des monastères sont ou non moines. Ils déniaient volontiers toute pertinence à cette question dans une société où de façon très générale, à la différence des pays d'Occident insiste-t-on, les interdits sexuels sont de peu d'importance. Constatons toutefois que les textes d'ordination continuent d'affirmer la défense de la luxure ; que l'ordination elle-même est dite *shukke* 出家 « sortie de la maison » ; que les moines se rattachent à des pseudo-filiations bouddhiques ; et que les nonnes enfin restent vouées au célibat. Il semble en conséquence difficile de soutenir que les questions de sexe et de parenté n'importent pas dans le bouddhisme japonais.<sup>135</sup>

Le *tokudo* des moines est doublé d'une cérémonie appelée « rasage de la tête et sortie de la famille » (*teihatsu shukke* 剃髮出家) au cours de laquelle le postulant doit en effet, lors de la récitation des vœux et des interdits, se faire raser les cheveux et renoncer, symboliquement du moins, à sa famille. Les vœux prononcés par les moines, les « défenses » doivent être « gravées dans le cœur et la mémoire » des postulants, qu'ils soient mariés ou non, affirmant ainsi « la position paradoxale des moines, des êtres à la fois différents et ordinaires. »<sup>136</sup>

---

l'usage de ce rite pour les arbres. Voir Louis Gabaude 2010 « Note sur « l'ordination » sans ordre des arbres et des forêts », *Aseanie* 25, p. 91-125, nous dit justement qu'« imposer des mots chrétiens sur des concepts ou des rituels bouddhiques, c'est naturellement s'exposer à des ambiguïtés, des malentendus, voire des contresens ». Le terme de « moine » pour traduire *sōryō* 僧侶 n'est pas non plus adéquat mais nous le conservons pour l'instant, faute de mieux.

<sup>134</sup> Laurence Caillet 2010, « Au Japon, les moines font de bons maris », in *Moines et moniales de par le monde : la vie monastique au miroir de la parenté*, A. Herrou et G. Kraushopff (sous la dir. de), Paris, L'Harmattan, pp. 379-396.

<sup>135</sup> Laurence Caillet 2010, p. 380.

<sup>136</sup> Laurence Caillet 2010, p. 385.

Cependant, en réalité, ces moines ne quittent pas leur famille. Pour les moines dont le père possède un temple, il ne s'agit pas réellement d'une sortie de sa lignée biologique, même si le postulant, doit, pour un temps, quitter le temple familial et faire ses classes dans un autre établissement religieux avant de reprendre la charge de son père. Cependant, dans le cas des moines qui sont des gendres adoptés par le supérieur précédent, ce renoncement n'était pas uniquement symbolique. Il débouche effectivement sur la prise du nom de famille de l'épouse, et l'obtention d'un double rôle de fils et d'époux de sa nouvelle « sœur », et de la fonction sociale associée (supérieur de temple). Dans ce cas précis, il remplace le « legs physiologique » (*shinteki iden* 身の遺伝) manquant par un « legs spirituel » (*shinteki iden* 心の遺伝)<sup>137</sup>. Dans celui des fils de supérieurs de temple reprenant la fonction de leur père, le legs est double.

Néanmoins ce qui est en fait décisif c'est, dans la plupart des cas, l'appartenance à une lignée.

### **1-3 La filiation et la transmission du patrimoine**

#### **Transmettre un patrimoine**

La consécration bouddhique donne à ces moines la qualification nécessaire pour hériter d'un patrimoine social et matériel transmis par leur père : celui du temple et son réseau de paroissiens ou fidèles, qui forment une entité économique. Cette transmission se fait en principe de manière patrilinéaire, du père au fils aîné.

Le problème se pose chez les moines supérieurs de temple lorsque l'héritier vient à manquer, soit par manque d'enfant mâle pouvant prendre la succession ou par désintérêt de l'héritier. Pour ne pas perdre ce capital symbolique et matériel qu'est le temple (mais qui représente également une lourde charge), plusieurs types de solutions s'offrent à la famille. Pour ce qu'elles nous révèlent de la charge identitaire et sociale portée par la fonction de moine supérieur de temple, ce sont ces solutions que nous

---

<sup>137</sup> Mori Ōgai, cité par Lozerand, 1994 « De l'individu – Le prisme de la biographie », in Cipango, Cahiers d'études japonaises | 3, pp. 63-92, p. 74.

allons examiner ici. Que se passe t-il lorsque les femmes sont seules prétendantes à un patrimoine religieux familial ?

### **Le statut de gendre adopté**

Muta Ryōkō 牟田良康 (né en 1973, Voir Photo 12) est le second (*fuku-jūshoku* 副住職) du temple de pèlerinage numéro 39, l'Enmei-ji, d'obédience Shingon, dont le supérieur s'est trouvé n'avoir qu'une fille unique. Cette dernière rencontre alors un jeune mécanicien chez le coiffeur. Après l'avoir fréquenté pendant quelques mois, elle lui avoue qu'elle est la fille unique d'un supérieur de temple : à ce moment-là, le jeune homme comprend qu'elle est plus ou moins dans l'obligation d'épouser un moine pouvant succéder à son père un jour. Il se trouve que ce cas de figure s'est déjà présenté dans la génération précédente, son père n'étant pas le fils biologique de son grand-père, mais un « gendre adopté » (*yōshi* 養子). Après avoir mûrement réfléchi, il décide de devenir moine. Il part deux ans au mont Kōya faire son apprentissage et reçoit l'ordination bouddhique. Selon ses dires, il n'avait absolument aucune conviction ni intérêt particulier pour le religieux, mais il aimait sa fiancée, et ni sa situation professionnelle ni son chemin de vie personnel ne lui convenaient. Consultés, ses propres parents ne s'opposent pas à sa décision, car « j'avais un frère aîné », explique-t-il. Renonçant officiellement à sa famille biologique (qu'il fréquente toujours), il entre dans la lignée des supérieurs du temple Enmei-ji, les Muta, sous le nom de Muta Ryōkō.



Photo 12 – Muta Ryōkō pendant la préparation du rite du feu de l’Enmei-ji, temple de pèlerinage  
numéro 39 (avril 2008)

Un cas similaire s’est présenté à Sichijō Yūzen (né en 1954 à Fukuyama 福山 dans le département de Hyōgō 兵庫県), supérieur du temple Senkaku-ji (*fudashō* numéro 12), qui devint moine sans vocation particulière, en ayant épousé une femme héritière de temple. Cette dernière était la fille d’un ascète (*shugyōsha* 修行者) de Kyūshū, Sichijō Chizan (七条智山, Voir Photo 13), fondateur du temple. Adopté comme gendre et recevant la consécration bouddhique au temple Chinkoku-ji 鎮国寺 de Munakata, Sichijō Yūzen devint supérieur du temple lorsque le supérieur précédent mourut en 1990.





Photo 13 – Statue de Chizan, fondateur du Senkaku-ji (temple de pèlerinage numéro 12)



## **Être une femme supérieure de temple**

La fille du supérieur peut également reprendre la fonction de supérieur de temple. Ce cas est représenté par Akiyoshi Byakkō 秋吉白光, fille unique du supérieur du temple Jūfuku-in 寿副院 (Jōdo-shū) à Shingū 新宮 dans le département de Fukuoka (Nord-Ouest de Sasaguri, voir carte 2 p. 13). Après ses études, n'ayant pas l'intention de prendre la suite de son père, elle qui quitte Fukuoka pour aller travailler et vivre à la capitale. Elle prend un emploi dans le milieu du cinéma et se consacre entièrement à son travail pendant des années, période pendant laquelle une liaison avec un homme marié lui fait refuser toutes les propositions de sa famille pour épouser un moine. Finalement, alors qu'elle a 36 ans, cet homme la quitte. Elle fait une dépression et décide de retourner à Fukuoka : à ce moment-là, son père, très âgé, est alité, peinant à se déplacer. Sa fille décide de prendre la qualification bouddhique et de reprendre la suite de son père et la charge du temple, tout en sachant que, par manque d'enfant, elle devra céder la place à un autre moine venu de l'extérieur plus tard.

### **1.4 La place des femmes dans le schéma de la transmission religieuse**

#### **Styles féminins et masculins de bouddhisme**

Une place importante est tenue par les femmes dans le religieux aujourd'hui, et on trouve également des femmes supérieures de temple. Cependant, les hommes semblent occuper le devant de la scène. Peut-on pour autant en déduire que le côté institutionnel du religieux serait plus « masculin », alors que les faits plus périphériques seraient une forme de religiosité plus féminine, en reprenant une polarité genrée du religieux comme le fait Jean-Pierre Albert avec les mystiques chrétiennes, lorsqu'il parle de « styles » féminins et masculins de sainteté<sup>138</sup> ?

En réalité, même si cette opposition n'est pas aussi nette que dans l'exemple catholique où la prêtrise est *ipso facto* inaccessible aux femmes, nous avons vu avec les

---

<sup>138</sup> Jean-Pierre Albert, *Le Sang et le Ciel*, p. 27.

exemples de succession des supérieurs de temple que passer la charge religieuse à une femme est un recours qui est loin d'être évident. Le premier réflexe, en cas de manque d'héritier mâle, est de chercher un autre héritier mâle qui vient alors épouser la fille biologique du supérieur et prendre son nom de famille pour reprendre la fonction. La transmission à sa propre fille ayant acquis la qualification bouddhique est alors un recours exceptionnel, qui rencontre une double opposition : celle de la fille elle-même (les filles de supérieur que j'ai rencontrées n'ont succédé à leur père qu'à partir d'un certain âge, à la suite d'une rupture biographique qui a joué le rôle de l'élément déclencheur : déception amoureuse, divorce, absence d'enfant...) et celle des paroissiens du temple.

### **Tête rasée ou cheveux longs**

Les femmes supérieures de temple m'ont toutes fait part des difficultés qu'elles ont rencontrées lorsqu'elles ont repris la charge. Il leur a fallu « s'imposer », « montrer qu'elles étaient aussi capable et sérieuses que leur père » à des paroissiens qui, tout en ne les prenant pas au sérieux, répugnent à la vue d'une femme « à la tête rasée ». Matono Gajun, le supérieur du Kenshō-ji, lorsque je lui demandais ce qu'il penserait si l'une de ses filles, en reprenant la fonction, se rasait la tête, me répondit :

Les paroissiens n'aiment pas les femmes aux cheveux rasés. Alors, si elles doivent devenir supérieures de temple, je leur conseillerai de garder les cheveux longs ; de plus, ce sera plus facile pour trouver un mari.

Paradoxalement, il estime, tout comme Akiyoshi Byakkō, supérieure du temple Jūfuku-in à Shingū, qu'il est plus facile à une femme supérieure de temple de trouver un mari que ça ne l'est pour une femme du même âge encore célibataire, à cause du capital que représente le temple pour tous les jeunes moines qui n'en possèdent pas. C'est donc en tant que stratégie matrimoniale qu'il espère voir une de ses filles prendre sa suite, de façon à pouvoir reprendre la charge du temple en attendant de trouver un mari, qui viendra ensuite s'en occuper à son tour, permettant à sa femme de regagner la vie

ordinaire d'une femme au foyer. « Les paroissiens préfèrent avoir un homme comme supérieur », m'ont confié à l'unanimité les religieux hommes et femmes interrogés sur le sujet. Kawaguchi Miho 川口美保 (née en 1973), supérieure du temple de Enman-ji Anyō-in 円満寺安養院 (ville d'Odawara 小田原市, canton de Nasu 那須郡, département de Tochigi 栃木県) dit d'ailleurs à propos de son expérience :

Au début, on pensait que je ne savais pas lire les *sūtra*. Je leur ai montré que je savais. Les premières années, je me rasais la tête régulièrement, mais au bout de quelques années, j'ai laissé mes cheveux repousser. C'était nécessaire d'attendre tout ce temps pour que les paroissiens m'acceptent, pour prouver mon sérieux et ma détermination<sup>139</sup>. Mais maintenant, ils me disent qu'ils préfèrent me voir avec les cheveux longs.

Les femmes ne sont pas exclues des schémas de transmission institutionnels, mais on leur préfère un successeur masculin et elles sont victimes de certains à priori négatifs. Lorsqu'elles deviennent supérieures de temple, elles entrent d'elles-mêmes dans une catégorie ambiguë où on leur reproche à la fois leur féminité (elles doivent avoir le crâne rasé et faire oublier qu'elles sont des femmes) et leur nouvelle masculinité nécessairement acquise (les paroissiens du temple préfèrent avoir affaire avec des femmes au crâne non rasé). Elles doivent donc, dans un premier temps, se situer dans une catégorie asexuée et intermédiaire qui devrait également être adoptée par les moines. Cependant, dans la réalité, les supérieurs masculins sont loués pour leur virilité, et c'est souvent vers ce modèle que vont tendre les nouvelles pratiquantes<sup>140</sup>. Certaines vont

---

<sup>139</sup> Il est intéressant de remarquer que se couper les cheveux courts et surtout se raser la tête est un moyen de marquer sa détermination, notamment dans le sport chez les jeunes garçons. Par exemple, le petit fils d'une fidèle de Sasaguri vivant à Kashii 香椎 près de Fukuoka se rase la tête la veille de son intégration au club de base-ball de son école à 12 ans. Interrogée à ce sujet, sa mère m'expliqua (ce qui fut confirmé par le fils) que c'était pour marquer sa « détermination ». Cependant, ce sera peut-être sur-interpréter que de relier cette coutume scolaire et sportive à celle de l'ordination des moines : il serait peut-être plus vraisemblable de la relier aux changements de coiffure signifiant le passage à l'âge d'adolescent ou à une sorte de rite d'initiation à une sociabilité sportive et virile.

<sup>140</sup> C'est aussi le cas pour les spécialistes religieuses oraculaires et, de façon générale, pour toutes les femmes « pratiquantes de l'ascèse » (*gyōja*), cette forme de religiosité étant largement construite sur des modalités d'être et des attributs qui sont considérés comme masculins. En comparaison, l'analyse qu'a faite Jean-Pierre Albert de la sainteté féminine chrétienne montre que les femmes candidates au statut de saintes mystiques, bien qu'elles partent avec un handicap sérieux, vont au contraire exacerber les signes biologiques de leur féminité et exprimer leur caractères de sainteté par ce qui est considéré comme un état « féminin » du corps, c'est-à-dire la douleur, la faiblesse et les saignements (Jean-Pierre Albert, *Le Sang et le Ciel*, p.21).

ensuite revendiquer au contraire une apparence à la féminité exacerbée (cheveux longs, maquillage) associée à une attitude « masculine » et autoritaire, qui met en avant leur charisme religieux et leur leadership. L'échange entre deux femmes consacrées, l'une étant professeur de danse et l'autre travaillant dans un temple comme employée et ayant le crâne rasée, illustre bien ces deux pôles entre lesquelles ces femmes sont tiraillées :

Okiayu Seika 置鮎聖花 (née en 1971) : A force de pratiquer ces ascèses et ces pèlerinages, je deviens de moins en moins jolie. J'ai le visage brûlé par le soleil, je ne me maquille plus, et mes cheveux sont mal coiffés. Depuis que je fais le *gyō*, je suis négligée.

Fukamachi Kōren 深町香蓮 (née en 1986) : Si tu rasais la tête, tu n'aurais plus l'air négligé !

Okiayu Seika : C'est uniquement grâce à la danse orientale que je reste une femme ! Et si je me rase la tête, je n'aurais plus d'élèves !

Fukamachi Kōren : Tu n'as qu'à faire comme moi, et porter une perruque sur scène.<sup>141</sup>

Nombre de supérieures-femmes de temples laissent leurs cheveux longs après quelques années, alors que la plupart des femmes employées dans les temples comme subalternes se rasent la tête régulièrement (quitte à porter une perruque le reste du temps). C'est pour ces dernières d'ailleurs que les vocations apparaissent comme les plus personnelles, comme elles ne sont pas motivées par des préoccupations de sauvegarde du patrimoine familial. Paradoxalement, ces femmes sont, par rapport aux supérieures de temple qui bénéficient du prestige de leur fonction, souvent reléguées à des rôles de servantes lors des grands rassemblements de moines, assignées à des tâches ménagères et nourricières.

Pour ces femmes supérieures de temple, même s'il leur a dans certains cas fallu redoubler d'efforts pour se faire accepter des paroissiens, prendre ce statut si important au sein de leur communauté locale en succédant à leur père a été un plus. Akiyoshi Byakkō, tout comme Kawaguchi Miho, disent que prendre cet héritage a marqué le début d'une seconde étape dans leur existence, qu'elle changèrent bien sûr du tout au

---

<sup>141</sup> Les deux femmes sont fidèles d'un mouvement religieux qui enseigne que la danse a un rôle salvateur et par conséquent, elles participent régulièrement à des « assemblées de danse » (*odori kai* 踊り会) organisées par leur temple, le Daikoku-ji 大国寺. Voir chapitre VI et biographies religieuses en annexe 1, p. 327.

tout. Même si ce n'était pas « prévu » et qu'elles avaient d'autres projets de vie, devenir supérieures de temple leur a permis de tirer un trait sur certaines choses douloureuses du passé et de s'accepter. Kawaguchi Miho, qui présente à ses paroissiens un mélange savamment dosé de féminité et de masculinité et affirme avoir été un « moine viril » dans une autre vie, a réussi à concilier loisirs et vie personnelle avec la vie du temple, en proposant aux paroissiens des prestations de yoga qu'elle pratiquait depuis longtemps.

### **Une lignée de femmes : les supérieures du Dainichi-ji 大日寺**

A Sasaguri également, on trouve des femmes supérieures de temple. Certaines ont même été fondatrices de structures de culte, comme Jikō 慈光, qui fonda le Ni-no-taki-ji 二ノ滝寺, numéro 14 du pèlerinage de Sasaguri. Aujourd'hui, le Jinmyō-hō-in 神妙法院, un temple surnuméraire, est dirigé par une femme, ainsi que le temple Dainichi-ji, 28<sup>ème</sup> station de pèlerinage de Sasaguri. Cependant, dans ces deux structures de culte, les supérieures ont une dimension religieuse supplémentaire qui vient s'ajouter à leur fonction sacerdotale, puisqu'elles sont toutes les deux des spécialistes proposant des rites oraculaires.

Le Dainichi-ji est un temple qui a vu se succéder quatre générations de femmes gardiennes d'oratoire, formant une lignée unique à Sasaguri. La première, Hayashi Shinkō 林真光, est une femme dont l'histoire romanesque a fait l'objet d'un roman<sup>142</sup>. Née au début de l'ère Meiji dans une ancienne famille de Fushimi 伏見 (Kyōto), elle fut vendue comme *geisha* pour couvrir les dettes de ses parents et amenée par bateau jusqu'à Hakata 博多. Devenue prostituée dans le quartier de plaisir de Yanagi-machi, elle pense être à l'origine d'une rixe entre deux de ses clients, qui par jalousie se seraient affrontés comme rivaux, ce qui aboutit à l'assassinat de l'un d'eux. Selon la légende racontée à Sasaguri, cet incident fut le déclencheur d'une prise de conscience religieuse qui décida de sa vocation de nonne, lorsqu'elle réalisa alors que c'est sa beauté qui était la cause de la mort de cet homme et de son malheur. Elle devient

---

<sup>142</sup> Yokota Toyoji 横田豊次 1982, *Zange no kuwa. Hayashi Shinkō ni den* 懺悔の鍬——林真光尼伝 [La houe de la repentance. Biographie de la nonne Hayashi Shinkō].

disciple du supérieur du Nanzō-in, qui occupait déjà une position centrale et décisionnaire dans le circuit de pèlerinage de Sasaguri, et obtient le droit de s'installer au Dainichi-ji. C'est elle qui fit construire l'oratoire consacré au Grand Roi des enfers Enma-ō 閻魔大王. Selon la légende, Hayashi Shinkō était « aussi gentille que belle », et elle réunit autour d'elle une grande quantité de disciples, jusqu'à sa mort à 79 ans, le 4 septembre 1949. Une photo de cette femme, le crâne rasé, se trouve aujourd'hui dans l'oratoire de Dainichi avec celles des responsables qui lui succédèrent.

La seconde responsable du temple fut l'une de ses disciples, Fuchigami Ryō.on 淵上良音, sur laquelle il subsiste très peu d'informations. Le manque de données sur cette femme, ainsi que l'absence de commentaires et d'histoires fournies par les fidèles du Dainichi-ji et par la supérieure elle-même, suggèrent qu'elle fut vraisemblablement éclipsée par le charisme de la supérieure précédente. Après Ryō.on, il y eut une gardienne intermédiaire. On ne connaît de cette personne qui a géré le temple après le décès de Ryō.on que son nom de famille, Okamoto 岡本. Elle s'occupa du temple pendant deux ou trois ans, jusqu'au moment où l'on trouva une digne remplaçante pour Fuchigami Ryō.on. Sa photo ne figure pas avec celles des autres. Elle était peut être une simple fidèle du lieu à qui on confia la gestion du temple après la disparition de l'ancienne supérieure.

La troisième, Miyake Myōshū 三宅妙秀, à qui succéda la supérieure actuelle, fut elle aussi installée par le Nanzō-in, en 1981, après y avoir reçu la consécration bouddhique. Elle était cependant une fidèle du culte du mont Ishizuchi 石鎚山 à Shikoku, lieu saint *shugen* où elle accomplissait l'ascèse sous la direction de Sichijō Chizan, le *yamabushi* charismatique qui était venu à Sasaguri et qui fonda le temple Senkaku-ji ou Chizuru-ji en 1955 (Voir Photo 13, p. 91). Elle avait des fidèles mais était également très âgée lorsqu'elle prit ses fonctions. Sa subsistance était donc assurée par la retraite de son mari. La supérieure actuelle aurait voulu, selon ses dires, vivre un peu avec elle pour être mise au courant des affaires du temple lors de son installation, mais elle quitta le temple immédiatement pour finir ses jours dans un ermitage à la cascade

du Senkaku-ji, où son maître avait pratiqué avant la fondation du temple en 1955.

Cet exemple d'une lignée de femmes supérieures de temple pose la question de l'accession aux fonctions de spécialiste religieux des femmes, et à la transmission de ces fonctions par ces dernières. En effet, cette lignée entièrement féminine, formée par les responsables du Dainichi-ji est un cas unique dans le cadre de Sasaguri. On remarque d'ailleurs que, si elles se sont succédées les unes aux autres, elles ont toutes eu des maîtres hommes. En réalité, ces femmes se sont donc inscrites dans une lignée initiatique masculine. Aucune d'entre elles n'a été le maître de la suivante.

Les temples et les lieux de cultes de la localité sont encore majoritairement administrés par des hommes, alors que les femmes sont tenues au rôle d'épouse ou, si elles sont effectivement titulaires d'une fonction, à un rôle subalterne et cela quelle que soit l'intensité de leur pratique religieuse. Lorsqu'un homme réapparaît dans la lignée initiatique en tant que fils (réel ou adopté) ou mari, c'est à lui que revient la charge officielle. Toutes les femmes supérieures de temple dont j'ai présenté les exemples ici sont en effet soit divorcées, soit célibataires, et elles sont également sans héritier masculin. Dans tous les cas, les hommes sont absents de la lignée.

### **Le primat de la filiation initiatique**

Tous ces éléments biographiques nous montrent donc que d'une part, on a bien une double filiation biologique et initiatique chez les religieux et que deuxièmement, c'est la seconde, transmise par les hommes, qui compte, ainsi que le confirme Laurence Caillet dans son étude sur ce qu'elle nomme le « monachisme marital » japonais<sup>143</sup> :

La minoration de la portée de l'alliance matrimoniale semble d'autant plus aisée que les femmes, simples maillons au service de la perpétuation des lignées agnatiques, réelles ou fictives selon les règles d'un confucianisme prépondérant dans les milieux les plus éduqués, apparaissent en outre impuissantes à concurrencer la filiation spirituelle masculine instaurée par l'ordination. Si la continuité des lignées humaines s'inscrit dans la perpétuation des lignées d'ordination, la contribution des femmes à la construction des chaînes de filiation monastiques n'en est que plus contrainte, et l'autorité de leurs époux que plus formidable.

---

<sup>143</sup> Laurence Caillet, 2010, p. 395.

Cette filiation initiatique masculine est contenue dans le prénom bouddhique (*hōmyō* 法名) reçu du maître au cours de la consécration. Il est intéressant de faire un parallèle avec ce que dit Jean-Pierre Albert à propos du « double processus de dissolution et de réinvention des liens de type familial »<sup>144</sup>, qui seraient, selon lui, récurrents dans les systèmes religieux, et de leur expression en contexte chrétien, où « la parenté de chair transmet les patronymes, la parenté spirituelle les prénoms »<sup>145</sup>. Dans ce contexte, le choix des noms de religion se fait le support des affinités spirituelles au sein de la nouvelle famille que constitue l'ordre religieux. Plus encore, on retrouve cette « rhétorique enthousiaste » dans les récits de vocations religieuses, qui présentent des schémas similaires invoquant beaucoup la parenté fictive<sup>146</sup>. Danièle Hervieu-Léger avait déjà souligné l'importance de cette nouvelle sociabilité apportée par la conversion chez les « nouveaux convertis » en France, se manifestant selon elle par des attentes de type « utopique » et « familial »<sup>147</sup>. La façon dont la consécration bouddhique vient renforcer les liens entre le père, réel et fictif, et son « enfant » initiatique ne fait que renforcer le parallèle.

Dans le cas du temple Kenshō-ji dont nous avons parlé au début de ce chapitre, la possibilité de la succession féminine se pose car le supérieur actuel n'a pas de fils. Ses filles sont toutes les deux célibataires, ayant en outre dépassé l'âge « standard » du mariage (elles ont toutes les deux plus de 35 ans). Matono Gajun considère l'option de faire venir un nouveau moine, sans aucun lien familial ni mariage. Cependant, la situation ne lui paraît pas désespérée, car il a autour de lui des exemples de sauvetage du temple familial par des vocations féminines tardives survenues lors de l'incapacité soudaine du père à assurer les rites. A ce moment là, ses filles, qui comme lui, ont

---

<sup>144</sup> Jean-Pierre Albert, 2010, « Les religieux et la parenté dans le catholicisme. Dénominations, statuts et fonctions », in *Moines et moniales de par le monde : la vie monastique au miroir de la parenté*, A. Herrou et G. Kraushopff (sous la dir. de), Paris, L'Harmattan, pp. 397-408, p. 397.

<sup>145</sup> Jean-Pierre Albert, 2010, p. 400.

<sup>146</sup> Jean-Pierre Albert 2010, p. 401.

<sup>147</sup> Danièle Hervieu-Léger, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Champs, Flammarion, p. 143-144.



travaillé hors du temple, pourront recevoir la consécration bouddhique qui est la qualification minimale leur permettant de prendre la suite du père. Qu'est-ce que cette cérémonie, qui donne la qualification pour l'accès à la fonction de moine à celui qui la reçoit, implique au niveau de l'individu ?

## **II. Ce qu'apporte la consécration bouddhique *tokudo***

Nous avons vu que le *tokudo* est une cérémonie de consécration qui confère la qualification permettant d'accéder à la fonction de moine. Cependant, une partie des consacrés restent laïcs. Qu'est-ce que cette consécration apporte aux uns et aux autres ?

### **2-1 Le cas des spécialistes des oracles**

#### **Spécialistes des oracles et double filiation**

Pour les spécialistes des oracles, il y a souvent deux rites de consécration : l'un d'eux est particulier à ce type de spécialiste, alors que le *tokudo* est commun à tous. Cette double consécration permet une régénération de l'identité qui deviendra celle d'un pratiquant de l'ascèse en inscrivant la personne dans une ou plusieurs lignées spirituelles, à la fois humaines et invisibles.

La cérémonie d'initiation pour les spécialistes des oracles est la cérémonie de l'ouverture de la bouche (*kuchibiraki* 口開き). Anne Bouchy explique que ce premier oracle en état de possession recherchée est à l'origine d'une « double connaissance », qui est le nom de la divinité protectrice et le type de rapport entretenu avec elle. »<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Anne Bouchy 2001, « Les montagnes seront-elles désertées par les dieux ? L'altérité et les processus de construction d'identité chez les spécialistes du contact direct avec les dieux et les esprits au Japon », Identités, marges, médiations. Regards croisés sur la société japonaise. Actes des trois tables rondes franco-japonaise 1997-1998, Jean-Pierre Berthon, Anne Bouchy, Pierre F. Souyri (sous la dir. de), Etudes thématiques 10, EFEO, p. 87-100, p. 93.

### Exemple de Yasugōchi Junko 安河内淳子

Yasugōchi Junko est une spécialiste des oracles née en 1935 à Wakasugi. Ses dieux protecteurs sont le « Grand Roi Dragon octuple » (Hachidai Ryūō 八大龍王) et « Fudō qui coupe la vague » (Namikiri Fudō 波切不動), une paire d'entités cultuelles composé d'un dieu et d'un bouddha. Le nom de ces entités fut révélé lors d'une possession oraculaire (indiquée par le « tremblement de la main ») induite par son maître, qui demanda alors à sa disciple, sur qui était descendu une divinité : « Qui est-ce ? ». De la bouche de Yasukōji Junko sortirent les noms de ces dieux.

Si je ne le disais pas moi-même, le Grand Roi Dragon octuple n'allait pas devenir mon dieu protecteur. Mais même si je le savais, ma bouche ne bougeait pas comme je le voulais. Je m'apprêtais à mettre fin au (rite qui donne le) « tremblement de la main » quand *sensei* me dit « On ne doit pas arrêter ! ». C'est le premier qui nous fait dire le nom du dieu par notre propre bouche qui devient le dieu protecteur.

Être protégée par un dragon la met en filiation directe avec son maître, qui a aussi pour dieu protecteur un dragon, le « dieu dragon des huit lumières » Hakkō Ryūjin 八光龍神, qui apparaît sous sa forme bouddhique comme une forme du bodhisattva Jizō 地藏. Ce premier oracle au cours duquel elle reçoit le nom de ses dieux protecteurs est un rite fondamental, qui en la faisant entrer dans la lignée initiatique du maître, lui confère un nouveau statut.<sup>149</sup>

Ce rite sera néanmoins doublé en 1995 par celui de la consécration bouddhique, reçu d'un temple shugen, qui lui fournira une légitimité institutionnelle. Elle s'est affiliée au courant Tendai Goryū shugen 五流修験<sup>150</sup> : son identité religieuse se trouvera alors renforcée par le prestige et l'efficacité du shugendō. Elle prend à ce moment-là le nom religieux de « Vraie pureté » ; Jōshin 浄真, qui associe le caractère « véritable » (*shin* 真) déjà présent dans le nom de son maître et « pureté » de son

<sup>149</sup> Anne Bouchy 2001, « Les montagnes seront-elles désertées par les dieux ? L'altérité et les processus de construction d'identité chez les spécialistes du contact direct avec les dieux et les esprits au Japon », p. 94.

<sup>150</sup> Courant se rattachant au temple Sonryū-in 尊龍院 dans le département d'Okayama 岡山県.

prénom laïque. Le pouvoir de Yasugōchi Junko semble en outre avoir été transmis récemment chez sa petite fille, qui elle aussi est sujette aux expériences de possession, pour l'instant non contrôlées (*kaze ni attaru* 風に当たる).

Le *tokudo* est pour les « maîtres des rituels » (*kitōshi* 祈祷師) ou « invocateurs » tels que Yasukōji Junko une forme de « diplôme » qui leur apporte la professionnalisation et la légitimité. Il s'agit bien d'un instrument qui reconnaît la qualité revendiquée par les spécialistes et leur confère une reconnaissance, ainsi que le rappellent Fujita<sup>151</sup> et Shinno<sup>152</sup>.

Pour les ascètes de ce courant également, Anne Bouchy souligne que les seules dimensions de l'efficacité rituelle obtenue par l'ascèse et de la légitimité institutionnelle ne se suffisent pas en elles-mêmes. Il faut les deux :

Être détenteur de titres, grades ou fonctions officiellement attribués par les responsables d'une organisation *shugen* n'est certes pas suffisant pour être légitimé comme un pratiquant de l'ascèse dans les montagnes. Néanmoins, il ne suffit pas non plus d'escalader les montagnes, ni de se retirer dans une grotte, ni même de faire preuve de « pouvoirs » acquis par l'ascèse pour être reconnu comme un adepte authentique du shugendō.<sup>153</sup>

Dans le cas de ces spécialistes bénéficiant déjà du charisme conféré par l'efficacité rituelle, il s'agit donc de renforcer celle-ci et d'avoir une assise institutionnelle solide. La multiplication des moyens de légitimation est révélatrice de cette nécessité à se définir pour soi et pour les autres, comme l'a encore remarqué Anne Bouchy pour le shugendō :

Un individu ou un groupe affilié au shugendō se trouvent ainsi toujours pris dans une double tension, entre la nécessité de s'assimiler à un groupement, courant, branche, etc., et celle de se distinguer en tant qu'individu ou groupe. Cette tension est démultipliée par le nombre d'échelons de légitimité à acquérir et, étant par là particulière pour chacun, elle est aussi précisément ce qui dessine l'identité.<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Fujita Shōichi, 1990, *Ogamiyasan*, p. 77.

<sup>152</sup> Shinno Toshikazu, 1991, *Nihon yūgyō shūkyō ron*, p. 283.

<sup>153</sup> Anne Bouchy 2005, « Du légitime et de l'illégitime dans le shugendō ou 'Sang de buddha' , 'sang des êtres des montagnes' ? », p. 112.

<sup>154</sup> Anne Bouchy 2005, p. 119.

## 2-2 Laïcs

Le *tokudo* est, on l'a vu, une étape importante dans le cheminement du spécialiste religieux, d'autant plus qu'il est associé à une prise de nom à forte valeur symbolique, qui fait entrer le candidat dans une lignée spirituelle. A l'instar des rites baptismaux, ce nom assigne une nouvelle identité<sup>155</sup>. Avant de discuter plus avant sur les significations du nouveau nom, j'aimerais dire un mot sur le *tokudo* des laïcs. Ces derniers peuvent en effet le demander sans devenir pour autant des spécialistes religieux. La cérémonie de consécration des laïcs est la même que celle qui est pratiquée pour les moines. Tout le monde peut le recevoir. Le candidat est généralement engagé dans une trajectoire religieuse. Même si les laïcs deviennent ainsi consacrés, ils restent différents des moines et des autres spécialistes religieux, qui possèdent, eux, une structure de culte et des fidèles. Cependant, la consécration est la même : il s'agit pour les trois, moines, spécialistes des oracles et laïcs, du premier niveau de la consécration bouddhique.

Le *tokudo* des laïcs revêt en effet une valeur de certificat d'affiliation à un groupe religieux, mais il n'est pas pour autant nécessaire à ceux-ci de rechercher une qualification professionnelle bouddhique. Même s'il intègre le fidèle à la communauté bouddhique, cette consécration n'a en fait de valeur qu'au sein du groupe dans lequel il a été donné, et les modalités rituelles de son obtention varient grandement selon les temples et les courants bouddhiques, allant de simple formalité d'acquisition d'un bénéfice religieux à une véritable initiation faisant du pratiquant un « religieux ». Pour Matsumoto Shigenori 松本茂則, un pèlerin de Sasaguri, le *tokudo* ne « sert à rien » car il ne garantit aucune professionnalisation. Lui-même ne l'a jamais passé. Il trouve cela trop cher. Sa connaissance des prix pratiqués en dépit de la difficulté à obtenir ces informations (Les coûts réels sont difficiles à déterminer, car demander directement fait penser que l'on est intéressé, explique t-il) montre qu'il s'est pourtant renseigné sur le

---

<sup>155</sup> E. Ziff, 1960, *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 102-104.

sujet : « Au Kongōchō-in, cela coûte entre 40 et 60 000 yens. ». Ainsi, le supérieur du Kirihata-ji 切幡寺 (station numéro 10) lui demande un jour s'il est intéressé, suite à ses tentatives d'estimation. « Au Kōshō-in 弘照院 [station numéro 87], on ne m'a même pas dit combien. Lorsque j'en ai parlé, ils se sont contentés de rire ». Finalement, il a décidé qu'un tel diplôme ne servait à rien d'autre qu'enrichir les moines, ou leur donner une main d'œuvre à bas prix « pour les cérémonies de la cloche du nouvel an ».

Pourtant, il s'était lui-même renseigné pour le recevoir, ce qui montre bien que pour lui également cette consécration apporte, en réalité, quelque chose. Qu'est-ce qu'apporte à ces laïcs, le *tokudo* ?

### **Le lien au maître**

En premier lieu, il officialise le lien qui unit au maître. Comme on l'a vu, le consacré reçoit un nouveau nom bouddhique, donné par le maître. Pendant la cérémonie, qui se déroule souvent en groupe avec tous les autres disciples, on est officiellement accepté comme disciple du maître. Cette cérémonie de consécration qui marque l'agrégation à un groupe religieux n'est pas gratuite. A cette occasion, le moine intronisant reçoit de l'argent, dont le montant peut être, comme toutes les offrandes faites aux religieux, très variable selon la situation économique du candidat à la consécration. Les disciples du supérieur du Daikoku-ji 大国寺, temple de Kagoshima, en pèlerinage à Sasaguri, ont tous reçu le *tokudo* et ont payé l'obtention de cette consécration 50 000 yens. Dans ce temple, la cérémonie de consécration dure une journée et elle est suivie d'une « assemblée de danse » (*odori-kai* 踊り会) faite par des personnes à « forte bouddhité » (*busshō ga takai hito* 仏性が高い人) porteurs de l'intention particulière de « purifier le monde ».

### **L'obtention de bienfaits : consécration des bébés et des ancêtres décédés**

Cette « intention » commence par prendre forme au moment de l'obtention du *tokudo*. Elle peut être demandée pour un ancêtre décédé dont on veut améliorer la

condition post-mortem ou un bébé qui n'est pas encore né. Tous les grands-parents décédés de la famille Fukamachi 深町, fidèles de Fukuoka, ont bénéficié du *tokudo* post-mortem, et une disciple l'a demandé pour son enfant alors qu'elle était encore enceinte. A cette occasion, l'enfant a reçu directement un nom bouddhique choisi par le supérieur. L'enfant fut alors considéré par les fidèles comme un bébé à « haute bouddhité ». Le supérieur a pour ses fidèles la capacité d'observer les péchés (*tsumi* 罪) et griefs (*urami* 恨み) des vies passées sur sept générations. Il propose le *tokudo* après avoir dressé un état des lieux de la situation, permettant ainsi à l'âme du mort, du bébé pas encore né ou du simple fidèle, de « monter d'un niveau » (*sore de reberu ga agaru* それでレベルが上がる), pour emprunter les mots d'une fidèle. Ce recours au vocable de « niveau » n'est pas anodin. En plus de sa capacité légitimante et institutionnalisante, le *tokudo* a une valeur sanctionnante : étant d'un côté un certificat d'entrée dans le bouddhisme, un diplôme venant sanctionner la capacité à accomplir des rites ou le lien au maître, il ressemble en fait, de l'autre, à un passeport pour changer de qualification individuelle. Il ne s'agit pas nécessairement d'une qualification professionnelle ou statutaire, mais de l'obtention de bénéfices religieux ayant une valeur salvatrice pour l'âme de l'intéressé.

### **L'identification à un nouveau statut**

Le *tokudo* apporte également une légitimité auprès des autres, surtout ceux qui ne sont pas consacrés. Il identifie en effet ses détenteurs comme moines. Pour accomplir le pèlerinage à Sasaguri, ces derniers revêtent en effet la robe du moine de l'école Shingon en ascèse ; ils ne portent pas l'habit blanc traditionnel des pèlerins laïcs. Ce choix particulier dans le costume les identifie immédiatement en tant que moines consacrés. C'est ainsi que les pèlerins et *gyōja* circulant à Sasaguri les voient. Ils sont décrits par bon nombre de pèlerins comme « un groupe de moines en pèlerinage » (Voir Photo 14).



Photo 14 – Fidèles du Daikoku-ji en pèlerinage à Sasaguri, portant la tenue des moines en ascèse (janvier 2014)



Ce statut de moine en apprentissage est également mis en avant par les disciples de Takase Kakumyō 高瀬覚明, supérieur du temple Myō.ō-in 明王院, qui sont considérés comme des moines en apprentissage servant d'aides au supérieur et à son fils à l'occasion des grands rites.

Kunimune Myōka 国宗妙夏, née en 1981 et sa mère, Makino Mika 牧野美夏, originaires de Munakata 宗像, sont toutes les deux membres du groupe de disciples du supérieur Takase, le Shōshinkai 照心会. (Voir Photo 15) Avec les autres membres, majoritairement des femmes, elles se réunissent au temple deux fois par mois pour les assemblées de chants pour le repos des âmes (*go-eika*), le rite du feu, et toute autre ritualité annuelle. Lors des rites, elles aident leur maître. Elles reçoivent les fidèles et paroissiens. Pour remplir ce rôle auprès du maître et des autres fidèles, il faut recevoir le *tokudo*. La consécration bouddhique reçue du supérieur Takase est en effet nécessaire pour intégrer son groupe de disciples.



Photo 15 – Makino Mika et les membres du Shōshinkai au Myō.ō-in (avril 2010)



Un fonctionnement analogue a lieu dans la plupart des temples. Enfin, un bon nombre de moines pleinement ordonnés mais ne possédant pas de temples sont employés dans ces derniers comme subalternes. Makino Mika et sa fille font partie de cette catégorie. A la fois pratiquantes de l'ascèse et spécialistes de l'oracle, elles ont toutes les deux obtenu la consécration bouddhique tout en restant laïques. Même si elles reçoivent chez elles des consultants et ont une dizaine de fidèles dont le nombre varie selon les périodes et les circonstances, elles ont un travail séculier. Ce type de personne ne peut pas être identifié à une catégorie fixe parce qu'il cumule plusieurs caractéristiques. Dans le cas de Makino Mika et de sa fille, la dimension institutionnelle, quoique faible, est présente. La dimension « prophétique » de sa religiosité est la plus renforcée, mais elle ne se suffit pas à elle-même.

Ce statut intermédiaire des spécialistes des oracles avait déjà été souligné par Anne Bouchy dans ses travaux sur ce type de spécialistes :

Cette position médiane entre le religieux et le profane n'est pas neuve au Japon. Elle reflète le modèle séculaire du laïc-religieux, idéalisé dès l'Antiquité par la figure du prince impérial Shōtoku (547-622), et incarné dans les milieux populaires en de multiples types de médiateurs, dont les plus célèbres sont celles du (*zoku*)*hijiri* (俗) 聖 « saint laïc » (c'est-à-dire, dans ce contexte, « religieux dans le monde »), *kebōzu* 毛坊主 « moine chevelu », du *yamabushi* ou de la *miko*.

### **2-3. L'importance des liens du nom**

#### **La consécration bouddhique comme expression de la filiation**

On remarquera que les moines supérieurs de temple ne donnent pas un nom comportant un caractère issu de leur nom religieux à leurs nombreux disciples. Ils sont réservés à leurs fils, destinés à continuer leur lignée. Une exception, pourtant, fut faite par Hayashi Kakuga 林覚雅, supérieur du Nanzō-in, à un disciple qu'on disait favori, Nomiya Kakuō 野見山覚応, et à qui il confia la gestion du temple de pèlerinage numéro 75, le Zentsū-ji 善通寺: il donna à ce dernier le caractère « éveil » (*kaku* 覚) présent dans son nom et celui des moines de sa lignée, alors qu'il donnait

habituellement celui d'« élégant » (*ga* 雅) à ses disciples. Cet exemple montre bien l'importance qui est dévolue au nouveau nom, et surtout ce qu'il actualise : un lien spirituel inscrivant le disciple dans une filiation initiatique, pouvant parfois mettre ce dernier dans un rapport de parenté quasiment équivalent à celui du sang par l'importance de ce qui est transmis.

### **L'exemple de Shōzaki Ryōsei 庄崎良清**

Shōzaki Ryōsei est la supérieure actuelle du temple Dainichi-ji. En 1981, lors d'une ascèse à la montagne Sefuri 脊振山<sup>156</sup> où est vénérée Benzaiten 弁財天, elle reçut l'oracle suivant : « Reçois le *tokudo* au premier temple de Sasaguri, [le Nanzō-in] sous la direction du bouddha Shaka ». Elle se rendit donc immédiatement au Nanzō-in et demanda à rencontrer le supérieur pour lui demander de recevoir la consécration. Elle devint la disciple de Kakuga, et reçut le nom de Ryōsei 良清, ce qui signifie « Bonne pureté »<sup>157</sup>, composé du caractère « bon » conféré par les moines du Nanzo-in à tous leurs disciples féminins, et le caractère « pureté » qui se trouvait déjà présent dans son nom.

Cette cérémonie légitima non seulement son entrée dans la communauté bouddhique (*butsumon ni hairu* 仏門に入る), consacra sa nouvelle identité, la mit sous le patronage d'un maître mais aussi et surtout sous celui du puissant Nanzō-in, ce qui lui permit d'obtenir un lieu pour y mener son activité rituelle.

### **L'exemple de Kunimune Myōka**

Kunimune Myōka est pratiquante de l'ascèse de la cascade à Yorō-no-taki, qui fut d'après la tradition locale, fréquentée par le Grand Maître Kōbō, le patriarche Zenmui et de nombreux ascètes. C'est pour la guérir de sa dépression que sa mère l'y amena quand elle avait 14 ans, refaisant ainsi le même parcours qu'elle avait eu, elle, une quinzaine d'années auparavant. Sa fille reçut son *tokudo* au Myō.ō-in, temple responsable de la

---

<sup>156</sup> Département de Saga, culmine à 1055 mètres.

<sup>157</sup> Le caractère « pur », déjà présent dans son nom laïc, est conservé.

cascade. Son maître, le supérieur Takase, lui donna le nom de Myōka, qui joint le caractère « merveilleux » ; *myō* 妙 et celui d'été ; *ka* 夏, déjà présent dans son nom. Myōka parle de sa vie d'avant le *tokudo* en disant « l'époque où je n'étais pas encore moine » ; *o-bō-san*. Pourtant, elle ne travaille pas dans un temple et fait une distinction très nette entre sa vie religieuse, à la cascade, au Myō.ō-in, ou avec sa mère, et sa vie de mère de famille et femme mariée, d'autant plus que son époux n'a pas d'implication dans ses activités religieuses.

### Les fluctuations du nom

Bourdieu a souligné la « constance nominale » que confère le nom à l'individu. Le nom propre, surtout, constitue une « attestation visible de l'identité de son porteur à travers les temps et les espaces sociaux, le fondement de l'unité de ses manifestations successives et de la possibilité socialement reconnue de totaliser ces manifestations dans des enregistrements officiels »<sup>158</sup>. Seulement, dans la société japonaise, l'investissement dans un domaine d'activité comme le religieux offre à la personne la possibilité de se faire connaître sous un nouveau nom. A travers l'analyse de la biographie de Shibue Chūsai 渋江抽斎 (1805-1858), un guerrier érudit de la fin de l'époque Edo, dont il commente la biographie écrite par l'écrivain Mori Ōgai 森鷗外, Emmanuel Lozerand nous fait remarquer que, dans le Japon d'Edo (1603-1868), les individus issus de familles de guerriers portaient plusieurs noms durant leur vie<sup>159</sup>. Il nous donne ici l'exemple d'un homme qui possède justement un nom différent pour chaque facette de sa vie :

Un Japonais de l'époque Edo, s'il est guerrier et de sexe masculin, porte plusieurs noms individuels au cours de sa vie. A sa naissance, un « nom d'enfant », 幼名/小字 *osana*, lui est donné, qui sera couramment utilisé jusqu'à la « cérémonie de passage à l'âge adulte », 元服 *genpuku*. Un

<sup>158</sup> Pierre Bourdieu, 1986, « L'illusion biographique », in *Actes de la recherche en sciences sociales* | 62-63, pp. 69-72. (Accès en ligne /web/revues/home/prescript/article/arss\_0335-5322\_1986\_num\_62\_1\_2317 Consulté le 23 septembre 2014), p. 70.

<sup>159</sup> Emmanuel Lozerand, 1994 « De l'individu – Le prisme de la biographie », in Cipango, Cahiers d'études japonaises | 3, pp. 63-92, p. 80.

« nom véritable », 諱 *imina*, frappé d'interdit, lui est alors attribué. Pour pallier ce tabou, le jeune adulte reçoit parfois un ou plusieurs « noms ornés », 字 *azana*, sur le modèle chinois. En pratique pourtant, c'est une autre dénomination qui est utilisée dans la vie quotidienne, le « nom courant », 通称 *tsūshō*. L'individu peut en outre se donner à lui-même, à sa guise, un certain nombre de « noms lettrés », 号 *gō*. Ceux-ci correspondent à certains moments, ou à certains champs d'activité, de sa vie. Le nom lettré est généralement utilisé seul, séparé du nom de famille. A sa mort enfin, le défunt reçoit un « nom posthume bouddhique », 諡 *okurina* [ou 戒名 *kaimyō*].

C'était le cas également pour les gens du peuple, qui portaient un nom différent à chaque étape de leur vie : un nom d'enfant, un nom de puberté, un nom de vieillesse et un nom posthume. Aujourd'hui cependant, hormis le nom d'enfant et le nom posthume, cette multi-nomination n'a généralement plus cours. Mais le nom religieux conféré par le *tokudo* dépasse ces limitations d'époque, de classe et de sexe. Il permet à la personne qui le prend de mettre en avant une nouvelle identité, religieuse et dépositaire d'un « legs spirituel », puisque le nom est donné par le maître. La personne qui prend un nom religieux peut choisir de mettre cette nouvelle identité en avant. Pour les moines, c'est celle qui sera donnée en toutes circonstances. Les laïcs, eux, choisissent. Certains utilisent leur nom religieux dans la vie de tous les jours, alors que d'autres, au contraire, ne l'utilisent jamais. Certains enfants de moines ont des noms à deux lectures ; une lecture séculière et coutumière des caractères qui composent leur nom, et une autre, bouddhique, à sens religieux.

On comprend bien l'importance que peut revêtir le nom religieux lorsqu'on sait que l'obtention d'un nom posthume est également le dernier rite de passage de la majorité des Japonais. Les funérailles bouddhiques constituent également une intégration du mort dans la communauté bouddhique des âmes, première étape d'une longue suite de ritualités qui continueront jusqu'au trente-troisième, ou cinquantième anniversaire de son décès. A ses funérailles, le moine lui coupe une mèche de cheveux, comme rasage symbolique de la tête. Ce geste tend à perdre sa signification religieuse parce qu'il est le plus souvent effectué par les employés des pompes funèbres qui font la dernière toilette du mort. Mais à l'origine, il a bien pour signification le rasage de la tête qui marque la sortie de la famille biologique et l'intégration à la communauté bouddhique. L'une des modalités les plus importantes des funérailles bouddhiques

japonaises encore aujourd'hui est l'attribution au mort d'un nouveau nom posthume par le moine, appelé « nom des défenses », ou *kaimyō* 戒名, qui fait, théoriquement, du décédé un religieux. Pour obtenir un nom composé de caractères positifs, les familles sont prêtes à payer très cher. Ce nom bouddhique posthume étant le dernier à être reçu par un individu, il est, pour les gens ne s'étant pas fait un autre nom par le moyen d'une carrière artistique, littéraire, religieuse ou autre, celui qui passe à la postérité par le biais des ritualités post funéraires et des tablettes funéraires.

## **Bilan**

L'expérience de la consécration bouddhique apporte donc des choses différentes aux gens qui la reçoivent : elle sert de légitimité institutionnelle pour des spécialistes religieux. Elle officialise un legs initiatique ou elle peut être encore une affiliation plus ou moins obligatoire. Le *tokudo* souligne et renforce des liens. Ces liens s'expriment dans le registre de la parenté, réelle ou fictive, dans les lignées initiatiques.

Le *tokudo* ne donne pas obligatoirement accès à un patrimoine matériel ; celui-ci est transmis par le père/maître, réel ou fictif, indépendamment du *tokudo* qui vient doubler ce legs. Dans tous les cas, ce rite bouddhique donne accès à une nouvelle identité, religieuse et bouddhique, et c'est là qu'elle a son importance du point de vue de la construction individuelle pour les moines comme pour les laïcs.

L'une des expressions de cette nouvelle identité est le nouveau nom. Le candidat au *tokudo* possède un patronyme et un prénom, qui l'inscrivent dans une filiation familiale et lui fournissent un état-civil. Avec le *tokudo*, il reçoit un nouveau nom qui, selon les cas, remplace son prénom mais pas son patronyme (pour les héritiers de supérieurs de temple et les spécialistes des oracles consacrés), vient s'ajouter à son prénom et son patronyme laïques (pour tous les laïcs et les spécialistes des oracles qui restent à la marge de cette officialisation du statut bouddhique comme fondement de l'activité professionnelle).

Qu'est-ce que cette expérience de spécialiste religieux apporte à la personne, à la lumière de nos critères d'individualisation ?

Au niveau de la formation de soi, de l'expression de l'individu et de son action dans la sphère collective, tout comme dans sa dimension intérieure, la consécration bouddhique joue un rôle positif, puisqu'il s'agit d'une qualification permettant d'accéder à une fonction, d'obtenir une nouvelle identité religieuse et des bienfaits immatériels.

La consécration intègre les moines supérieurs de temple détenteurs d'un patrimoine religieux dans la lignée initiatique et familiale. C'est donc la dimension collective et familiale qui est renforcée par l'expérience religieuse chez ces personnes. Certaines se rapprochent de leur famille et reviennent vivre au temple familial, dans leur localité d'origine : c'est le cas de Matono Gajun et Akiyoshi Byakkō, par exemple. Chez ces personnes, qui pour certaines avaient fait le choix de se couper momentanément de leur groupe familial d'origine (c'est le cas d'Akiyoshi Byakkō et de Kawaguchi Miho, parties travailler à Tōkyō), le choix de devenir moine, souvent sur le tard et à la suite du constat de l'impossibilité de mener une vie coupée du milieu d'origine, a également été celui du retour aux racines et à la famille. Les interlocuteurs ont souvent parlé de résignation, ou d'acceptation d'un destin inéluctable, auquel ils n'ont pu échapper mais qu'ils ont fini par accepter et qui, finalement, les a satisfaits. On peut donc penser que pour ces personnes au départ très « individualisées » et autonomes, c'est la dimension collective qu'il a fallu aller rechercher par le religieux. Cela sans nécessairement tirer un trait sur ce qui faisait sa personnalité d'« avant » : ainsi, Kawaguchi Miho a réussi à concilier sa passion du yoga avec son métier de supérieure de temple, en proposant cette activité à ses paroissiens. Elle leur a également fait accepter avec succès son apparence sophistiquée et féminine qui, selon elle, faisait partie intégrante de sa personnalité, en renforçant par ailleurs la dimension « ascétique » de son personnage et son sérieux en tant que spécialiste religieux.

Dans le cas des supérieurs qui au départ ne venaient pas de familles possédant un

patrimoine, on peut presque parler de cheminement inverse. Pour la plupart des interlocuteurs, l'implication personnelle dans une activité religieuse a parfois été synonyme de conflit avec le milieu familial d'origine, comme nous aurons l'occasion de le voir en examinant en détail le parcours de Shōzaki Ryōsei, par exemple, mais ce conflit a été provisoire. Cependant, pour ces personnes, l'obtention de la consécration a été l'occasion d'officialiser un nouveau statut et par là, une autonomie personnelle et économique. Cela a été le cas pour toutes les femmes supérieures du Dainichi-ji. Certains ont intégré une nouvelle famille, comme Muta Ryōkō, qui a ainsi pu avoir accès à un patrimoine économique plus conséquent que celui qu'il avait au départ. Pour ces individus, le religieux a ajouté une nouvelle dimension à leur individualité, qu'il est venu renforcer, mais sans pour autant les couper définitivement de leur groupe d'origine.

Reste le cas des laïcs, dont nous n'avons finalement que peu parlé ici. Nous aurons l'occasion de voir leur parcours en détail dans les chapitre V, VI et VII. Ces personnes présentent des caractéristiques encore différentes des spécialistes religieux. Les laïcs que nous avons évoqués ici ont tous reçu le *tokudo* mais dans leur cas, cette consécration n'a pas eu d'effet matériel. En revanche, c'est sur eux qu'elle a eu le plus d'effet au niveau de l'identité. On peut donc penser que, plus que l'accession à la fonction matérielle de spécialiste religieux, c'est la consécration y donnant droit qui compte.

A partir de ce constat, en quoi l'accession à un titre de spécialiste religieux est-il individualisant ? Nous avons vu en effet que pour beaucoup de moines supérieurs de temples, devenir moine n'était pas un choix délibéré au départ et il s'est traduit par un retour dans le groupe d'origine. Cependant, pour beaucoup d'autres spécialistes, cette trajectoire est passée par la création d'un nouveau groupe et d'une nouvelle identité, comme nous allons le voir avec les spécialistes des oracles.

## L'expérience des oracles

Les faits relevés à Sasaguri recourent ce que les travaux antérieurs ont pu présenter sur l'univers des spécialistes des oracles et de leurs consultants et fidèles. Ils rejoignent également ce qui a été mis en lumière du parcours de transformation d'un individu « en crise » en un spécialiste religieux par des recherches telles que celles menées notamment par Anne Bouchy au Japon. Cet auteur en présente les étapes clés — situation initiale de détresse personnelle et sociale, cheminement vers une identité autre, nouvelle socialisation et professionnalisation amenant des conflits avec la famille proche, parcours de légitimation et inscription dans une lignée de femmes spécialistes — comme le passage par trois identités, L'altérité première et négative, L'altérité en transformation et L'altérité positive<sup>160</sup>. Il s'agira donc ici de voir ce qui peut compléter, infirmer ou confirmer l'éclairage porté sur ces étapes, en mettant en regard les résultats de ces travaux et ceux de mes observations. Ce schéma peut-il être vérifié ici et en quoi est-il pertinent pour comprendre la façon dont un individu se construit dans le religieux, à la fois individuellement et collectivement ?

---

<sup>160</sup> Anne Bouchy 2001, « Les montagnes seront-elles désertées par les dieux ? L'altérité et les processus de construction d'identité chez les spécialistes du contact direct avec les dieux et les esprits au Japon ».



## I- L'« extraordinaire exemplaire »

### 1-1 Les offres

#### Oracles et divination

Comme j'ai pu le rappeler à plusieurs reprises, il existe à Sasaguri une offre très large de prestations religieuses de type « charismatique »<sup>161</sup> et l'une des plus connues de ces prestations est celle qui est délivrée au Dainichi-ji, temple de pèlerinage dont j'ai parlé précédemment. Ce rite, qui se nomme « *omikuji* » オミクジ, « divination »<sup>162</sup>, attire les consultants du matin jusqu'au soir, les trois jours de la semaine où Shōzaki Ryōsei, la supérieure du temple consulte : les mardi, jeudi et samedi.

En tant que responsable de lieu de culte, Shōzaki Ryōsei commence sa journée par des offrandes d'eau et de fleurs à toutes les statues et tous les oratoires situés dans l'enceinte du Dainichi-ji, ainsi que par la lecture de *sūtra* devant les oratoires, à sept heures du matin. Aujourd'hui, ce sont ses disciples et des aides qui se partagent cette tâche, la supérieure ne s'occupant que de son propre oratoire dédié à Dainichi nyorai, Kannon 観音, Kōbō Daishi 弘法大師 et dix autres petites divinités dans une pièce de huit *tatami* à l'intérieur de sa maison, où elle reçoit les clients et fidèles.

Jusqu'à six heures du soir, les clients se succèdent dans cette petite pièce, en

---

<sup>161</sup> Weber, qui a été l'un des premiers à faire du charisme une catégorie sociologique, l'a défini comme tel : « Nous appelons charisme la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessible au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu, ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un "chef" », dans Weber, *Economie et Société*, 1995 (1971), tome premier, Paris, Plon (réédition Agora, Pocket), p. 320. Voir également le chapitre 1.

<sup>162</sup> *O mikuji* est la façon dont on appelle dans la région les oracles des dieux. Habituellement ce terme, écrit avec les caractères « 御神籤 », se rapporte à une forme de divination que l'on peut voir dans les sanctuaires : pour cent yens environ, on tire un bâtonnet dont le numéro correspond à un petit papier pré-imprimé disant l'avenir. Cependant, à Sasaguri, on dit, lorsque des paroles sont dispensées par des intercesseurs tels que des bouddhas, des dieux ou des âmes et transmises par les spécialistes religieux, que l'« *omikuji* (la "divination") sort » (*omikuji ga deru* おみくじ [御神籤] が出る).

famille ou seuls, attendant des heures dans la salle d'attente tout en discutant, dégustant du thé et des gâteaux et remplissant des formulaires de demande de rites, alors que les « aides », s'affairent dans la maison et au dehors, les bras chargés des offrandes que les consultants apportent au temple. Hormis pour ceux dont c'est la première visite, ces offrandes ne sont pas décidées par les clients : leur nature et destination sont dictées par l'oracle que transmet Shōzaki. Après la remise des offrandes qui seront installées provisoirement devant l'oratoire de la pièce de consultation avant d'être transportées ailleurs par les « aides », la consultation commence par une récitation de *sūtra*. Lorsqu'il s'agit d'honorer les ancêtres et les âmes des morts, Shōzaki récite le *Sūtra de Kannon* (*Kannon gyō* 観音経) et les hymnes du bodhisattva Jizō ; *Jizō wasan* 地藏和讃. Ensuite, après la récitation du nom des dieux, elle récite le *Sūtra du cœur* (*hannya shingyō* 般若心経). A la fin ses mains tremblent un peu, puis après un bref cri « *ei* », de sa bouche sort une petite voix :

Je suis vraiment désolé d'être parti vers la Terre Pure si tôt alors que vous m'avez élevé avec tant d'attention. Je vous présente mes excuses pour n'avoir pu faire preuve de piété filiale. Je vous remercie de réciter le *nenbutsu* 念仏 pour moi matin et soir. A présent, je vais devenir un bouddha dans la terre pure et je vous protégerai tous.

Ce jour-là, il s'agit de l'âme du fils de la consultante, décédé d'un accident de voiture à un jeune âge. Les oracles se succèdent, entrecoupés de *kiai* 気合い (le bref cri « *ei* »). Les consultants repartent, émus, après avoir reçu des instructions pour célébrer les rites pour l'âme du mort.

### Techniques thérapeutiques

En parallèle à ce rite d'oracle, Shōzaki Ryōsei propose aussi le rite des « mille lumières » (*sen tōmyō* 千灯明, Voir Photo 16), une cérémonie consistant à dresser mille bougies qu'on allume toutes ensemble, dite faciliter aux âmes le chemin vers le monde des bouddhas, et une technique thérapeutique d'imposition des mains, appelée *o-teate* お手当て.



Photo 16 – Alignement de statues de Jizō au Dainichi-ji, temple de pèlerinage numéro 28, pendant le rite des « mille lumières » (7 avril 2008)



Photo 17 – Préparation du rite des « mille lumières » par les consultants et les disciples (7 avril 2008)

Les techniques thérapeutiques font partie des prestations généralement délivrées par les spécialistes des oracles. Tokunaga Wasan 徳永 和山, une spécialiste des oracles qui amène un groupe de pèlerinage à Sasaguri tous les mois et vit dans la commune de Saito 西都, dans le département de Miyazaki 宮崎県 où elle reçoit ses consultants, offre certaines de ces prestations divinatoire pendant le pèlerinage à Sasaguri qu'elle guide. L'une de ces prestations consiste à faire passer ses fidèles sous le portique situé dans l'enceinte du temple du Kongō no taki-ji 金剛の滝寺, temple de pèlerinage numéro 8, lors de la venue de son groupe à Sasaguri (Voir photo 18). Elle entend alors une voix dans son oreille qui la renseigne sur la condition physique des personnes sous le portique. Lorsqu'ils sont malades, elle aperçoit l'intérieur de leur corps, le trajet des nerfs et des veines comme sur une photo du corps obtenue par une machine à rayon X. Sur les photos prises par ces derniers, elle est également capable de discerner la présence de fantômes et des formes inexplicables apparaissent sur les clichés qu'elle



prend. Dans l'eau de la cascade et les flammes du rite du feu (*goma* 護摩), elle dit voir apparaître la forme des dieux et des bouddhas, ou même des visions de l'avenir et du passé. Régulièrement, des entités la renseignent sur la santé de sa famille, de ses fidèles ou sur les événements à venir.



Photo 18 – Fidèle de Tokunaga Wasan sous le portique au Kongō-no-taki-ji, temple de pèlerinage numéro 8 (28 mars 2010)

Pour ces deux spécialistes qui délivrent à leurs consultants des oracles en état de possession, il ne s'agit pas d'une possession spectaculaire, aux manifestations violentes mais d'un état, échappant souvent à l'observation, qui se manifeste par la délivrance d'oracles dont la pertinence doit être validée par une communauté qui leur trouve du sens. C'est d'ailleurs la capacité à fournir ces oracles qui valide et justifie l'existence de spécialistes des rites oraculaires pour la société, et les différencie des possédés

pathologiques<sup>163</sup>.

## 1-2 L'univers des oracles

### Dieux et bouddhas

Le premier élément est l'inscription dans un système qui, bien que composite, c'est-à-dire faisant coexister des dieux, des entités bouddhiques et de nombreuses puissances de toutes catégories, aura une « coloration » plutôt shintō ou plutôt bouddhique. Cette orientation tient au lieu d'origine du spécialiste, mais aussi et surtout au lieu ou au système symbolique du maître qui lui révèle son état. Le champ symbolique des spécialistes des oracles a été fortement influencé par le système syncrétique du shugendō ; aussi on ne constate pas d'opposition nette entre les cosmogonies shintō et bouddhiques, mais plutôt une imbrication et un emboîtement de celles-ci. Cependant, selon les affiliations que prirent les centres *shugen* lors de la séparation des deux, imposée par l'état de Meiji, les lieux saints qui se réclament de ce courant ont pris une orientation plutôt shintō ou bouddhique. Ces affiliations imposées n'empêchent aucunement les groupes affiliés à l'une ou l'autre des branches principales du bouddhisme ésotérique – Tendai ou Shingon – de s'y rendre. Il en est de même pour les spécialistes religieux se réclamant du shugendō, qui pratiquent des cultes beaucoup plus composites que le reste des acteurs du religieux. Ainsi, Yasugōchi Junko appelle « *shin* » les dieux et « *butsu* » les bouddhas qu'elle vénère<sup>164</sup>, et elle possède deux divinités protectrices (*shugōjin* 守護神) : l'un est une entité bouddhique qui est considérée comme le patron de l'ascèse, le Roi de Science Immuable Fudō Myōō,

---

<sup>163</sup> Anne Bouchy 2001, « Les montagnes seront-elles désertées par les dieux ? L'altérité et les processus de construction d'identité chez les spécialistes du contact direct avec les dieux et les esprits au Japon », p. 97.

<sup>164</sup> Exatement comme la femme citée par Anne Bouchy dans « Et le culte sera t-il shintō ou bouddhique », Cipango 11, 2003, p.45-48.

l'autre est identifié par elle à un dieu<sup>165</sup>. Dans les rites, Shōzaki Ryōsei utilise comme la plupart des spécialistes des oracles les textes de la liturgie shintō comme bouddhique. C'est le cas également de Tokunaga Wasan, qui possède aussi un autel shintō très élaboré devant lequel elle récite des *norito* et des *sūtra* bouddhiques. Originnaire d'une famille qui n'est pas affiliée à un temple bouddhique et venant d'un département aujourd'hui peu bouddhisé, elle emploie un langage rituel et une cosmogonie à dominante shintō.

Chaque spécialiste manifeste un degré de virtuosité bien à lui ainsi qu'un langage rituel et une représentation cosmogonique qui lui est propre. A cet égard, Shōzaki Ryōsei fait preuve d'une remarquable singularité, sur laquelle il mérite de s'attarder.

---

<sup>165</sup> Anne Bouchy explique que ce double système culturel formé d'une paire d'entités l'une bouddhique et l'autre divine et souvent coutumière, correspond à une élévation et une dissimulation de « forces chthoniennes » et « inférieures », comme le dragon ou le renard, par le « prestige de l'entité bouddhique (ou shintō), qui représente alors l'aspect le plus universel et la face officielle de la divinité ». Anne Bouchy 2000, « Quand *je* est l'Autre – Altérité et identité dans la possession au Japon », L'Homme 153, p. 207-230, p. 222.



Photo 20 – Oratoire de Sarutobi Sasuke au Dainichi-ji

### Recompositions personnelles

L'ensemble des dieux et des entités que vénère cette spécialiste est composé d'une part des bouddhas et de bodhisatvas du bouddhisme ésotérique : Dainichi, Shaka, Kannon, Amida, Jizō etc. S'y ajoutent d'autre part des dieux, tels qu'Inari 稲荷<sup>166</sup> ou celui d'Izumo 出雲, leurs messagers, comme le renard ou le serpent, animaux ayant une place prépondérante dans les conceptions populaires et surtout celles des spécialistes du religieux coutumier. Enfin, elle fait des célébrations pour les âmes des morts et des créatures fantastiques ou légendaires, comme les *kappa* 河童<sup>167</sup> et un personnage qu'elle nomme « Sarutobi Sasuke » 猿飛佐助. Ces deux derniers possèdent, comme tous les autres, un oratoire dans l'enceinte du temple, avec une petite statue les

<sup>166</sup> Dieu aux divers aspects qui préside au riz, à la nourriture, à la fortune, au commerce, forme divinisé des ancêtres et « âme terrible », vénéré partout et, selon A. Bouchy, incarnant le « prototype même du *kami* », « particulièrement représentatif du panorama religieux japonais » : voir Bouchy 2005, p. 244.

<sup>167</sup> *Kappa* s'écrit d'ailleurs avec le caractère de « rivière » 河 et de « jeune enfant » 童.



représentant : des créatures proches des grenouilles pour les *kappa* (Voir Photo 19), un homme à barbe en costume d'ermite entouré d'un trio de singes qui se bouchent les oreilles, qui se cachent les yeux ou la bouche pour Sarutobi Sasuke (Voir Photo 20). Les représentations de ces deux groupes de personnages font appel à des conceptions et un imaginaire présents dans la littérature orale et écrite. Les *kappa* sont des créatures aquatiques malfaisantes, de la taille d'un petit enfant, de couleur verte, aux pieds et aux mains palmées, portant sur le dos une carapace de tortue, un bec en lieu de bouche et un bol inversé sur le haut du crâne, qui doit toujours être rempli d'eau. Dans les légendes, ces créatures attirent les enfants et arrêtent les voyageurs alors qu'ils s'apprêtent à traverser un cours d'eau ou un marais et tentent de les noyer pour les manger : la seule façon de s'en débarrasser étant de leur donner des concombres, légumes dont ils raffolent, ou de faire en sorte qu'ils renversent l'eau se trouvant au sommet de leur crâne, qui est la source de leur pouvoir. Ces créatures ne sont pas des dieux, mais pour les ethnologues japonais, elles ont été assimilées aux âmes des enfants qui, morts avant la naissance ou en bas âge, n'ont pas bénéficié de rites posthumes. Ce serait ainsi des victimes de la malemort, à l'instar de celles qui sont traitées par Shōzaki Ryōsei. Or, il se trouve que l'appellation qui est gravée sous cette statue de *kappa* est celle de « *mizuko* », les « enfants-eau » ou âmes des enfants morts avant la naissance à la suite d'un avortement, nécessitant des rites bouddhiques. Lorsqu'elle interprète ses oracles, Shōzaki Ryōsei assimile clairement les « *kappa* » aux *mizuko*, une représentation forte et originale mais qui trouve néanmoins une assise solide dans la culture et la religion populaires. L'entité qu'elle appelle « Sarutobi Sasuke » relève du même ordre d'idées. Sur son oratoire, il est représenté comme un ermite à longue barbe blanche entouré de trois singes sur un décor de montagne, portant des soques de bois munies d'une longue et unique planchette verticale sous la semelle (*taka geta* 高下駄) et un vêtement de feuilles. Ces attributs sont ceux des ermites, ou *sennin*, tels qu'on les retrouve dans le shugendō, et en tout premier lieu d'eux d'En no Gyōja 役行者, fondateur mythique de ce courant religieux qui possède également sa propre statue dans l'enceinte du temple

Dainichi-ji. Les *taka geta* font partie de ses attributs : il s'agit de hautes sandales qui sont l'apanage d'êtres mythiques vivant dans la montagne pour y effectuer l'ascèse, possédant des pouvoirs magiques. Les *tengu* 天狗, ces créatures mythiques associées aux *yamabushi*<sup>168</sup>, ainsi que les grands ascètes fondateurs du shugendō, mais aussi des personnages historiques repris par la littérature et des légendes comme Minamoto no Yoshitsune 源義経 (1159-1189), qui fut selon les récits plus ou moins élevé par un *tengu* ermite de Kurama 鞍馬, assimilé aux *yamabushi*, et dont il apprit la science des armes qui lui permit de dominer le redoutable moine-guerrier Benkei 弁慶 sur le pont de Gojō 五条大橋. De la même façon, Sarutobi Sasuke ou Sasuke au saut de singe, est un personnage de l'histoire fictive, membre des dix braves des Sanada (Sanada jūyūshi 真田十勇士) qui, selon certaines légendes<sup>169</sup>, aurait acquis des pouvoirs magiques lors de pratiques dans les montagnes lui permettant de défendre son seigneur et de faire échapper le fils de Sanada Yukimura 真田幸村 (1567-1615) lors du siège d'Ōsaka, en 1615. Ce personnage participa à former la légende des « *ninja* » 忍者 et rapprocha ces derniers des ascètes du shugendō dans la conception populaire moderne. Shōzaki Ryōsei assimile Sarutobi Sasuke à Kōshin 庚申, représenté par trois singes<sup>170</sup> et également au « dieu de la montagne » (*yama no kami* 山の神) et « *ninja* de la montagne » (*yama no ninja* 山の忍者), ce qui montre bien l'utilisation conceptuelle qu'elle fait de ce personnage en l'assimilant au panthéon du shugendō. Ces amalgames témoignent d'une riche utilisation des symboles qui, tout en étant personnelle et singulière, puise dans un fonds commun à tous : c'est cela qui donne justement leur

<sup>168</sup> « L'une des manifestations anthropomorphes du dieu de la montagne. D'ordinaire, il est représenté avec un grand nez rouge et portant le costume des *yamabushi* qui se retiraient dans les montagnes. On lui attribue le caractère ambivalent du dieu de la montagne, d'abord effrayant, mais aussi bienveillant. Il est l'une des figures populaires des contes et des récits anciens, qui le présentent comme un être de métamorphose, volant dans les airs, que l'on rend responsable des faits étranges et inexplicables et en qui l'on voit un hâbleur et un symbole d'orgueil, mais qui peut aussi se révéler être le défenseur des faibles et le maître des enseignements secrets. », Bouchy 2005, p. 241.

<sup>169</sup> Notamment celle relatée par l'écrivain Inoue Yasushi dans le chapitre « Les Sanada et leurs ombres » de *La Geste des Sanada* (traduction René Sieffert), 2012 [1957], Paris, Points, p. 77-98 et dans *Le Château de Yodo*, 1995, Paris, Picquier.

<sup>170</sup> Kōshin est souvent représenté par trois singes car l'un de ses avatars est la divinité-singe Saruta hiko, et à cause des trois « insectes » (*mushi*) qui l'accompagnent traditionnellement. Voir Erick Laurent 2006, « *Sacrés mushi ! Des rites consacrés aux insectes* », Ateliers d'anthropologie 30, p. 181.

vitalité aux conceptions religieuses des spécialistes des oracles. Shōzaki Ryōsei s'autorise quelques réajustements personnels, en assimilant directement les âmes des enfants morts à ces créatures légendaires que sont les *kappa*, le dieu Kōshin à un « *ninja* des montagnes » portant le nom d'un personnage de fiction, ou encore, autre exemple, le bodhisattva Kannon « à tête de cheval » (Batō Kannon 馬頭観音), qui est normalement une divinité protectrice des animaux de la ferme, mais qu'elle a transformé en un « Poodle Kannon », protecteurs des animaux domestiques urbains. En effet, elle a fait remplacer la tête de cheval traditionnellement apposée sur la couronne bouddhique (*kanmuri* 冠) de ce bodhisattva par une tête de caniche, lorsqu'elle a fait ériger une statue protectrice pour célébrer les rites post funéraires de ses chiens à la mort de ceux-ci. A cause de ces arrangements presque comiques, rappelant les nombreuses statues de pokemons ou du personnage Hello Kitty dans les oratoires dédiés au âmes des animaux de compagnie à Sasaguri, Shōzaki Ryōsei convainc un grand nombre de gens par son engagement sincère et elle prend l'existence de l'autre-monde, des bouddhas et des âmes des morts très au sérieux, comme elle le rappelle souvent aux personnes qui oseraient en douter. « Les bouddhas, les dieux, les âmes existent, (puisque) je les vois », me lança-t-elle un jour<sup>171</sup>. Cette liberté prise avec les représentations de dieux et de bouddhas montre bien un affranchissement certain par rapport à celles qui sont communément acceptées et partagées<sup>172</sup>, mais en même temps,

<sup>171</sup> Episode qui n'est pas sans m'évoquer un autre fait de terrain avec des spécialistes de la possession. Fin juillet 2010, j'accompagnais une confrérie au mont Ontake avec un jeune étudiant japonais, très sceptique sur les faits oraculaires. Cela n'échappa pas au « *nakaza* » — celui sur qui descendent les esprits et qui délivre les oracles lors de la possession rituelle de ces confréries d'Ontake — qui, lors d'une possession par un « *reijin* » célèbre, le fit appeler pour le morigéner sur son « manque de foi », l'enjoignant à « suivre la voie des dieux et des bouddhas » de façon plus sérieuse pendant le reste de l'ascension, ce qu'il fit de manière exemplaire jusqu'au sommet.

<sup>172</sup> Albert Piette souligne justement qu'il est d'une part nécessaire de reconnaître les variations personnelles des croyances au sein d'un groupe partageant les mêmes référents symboliques, mais aussi de ne pas penser immédiatement que toute croyance énoncée par un individu est unanimement partagée par ce groupe ou faisant partie d'un système symbolique commun à ce même groupe : « D'abord il évite le danger d'assimiler l'objet du croire, c'est-à-dire les croyances, aux représentations culturelles du groupe et, en même temps, de faire comme si les représentations mentales propres à un individu constituaient l'exacte réplique des représentations publiques largement diffusées (mythes, dogmes... ). "De nombreux anthropologues, de Durkheim à Clifford Geertz, ont considéré, plus ou moins implicitement, que les croyances d'une culture, des plus triviales aux plus mystérieuses, sont mentalement représentées de la même façon et obéissent donc aux mêmes critères de rationalité" (Dan Sperber 1996) »,

elles font appel à des symboles simples et forts qui parlent à chacun. Cette capacité « d'innovation permanente » fut elle aussi soulignée par Anne Bouchy, qui remarquait que les spécialistes religieux de ce type se distinguent par leur originalité et leur capacité à recomposer des traditions en s'emparant d'un savoir symbolique implicite, s'apparentant ainsi aux « prophètes » bourdieusiens. Ces derniers manifestent en effet « l'aptitude à formuler et à nommer ce que les systèmes symboliques en vigueur rejettent dans l'informulé ou l'innommable et à déplacer ainsi la frontière du pensé et de l'impensé, du possible et de l'impossible, du pensable et de l'impensable »<sup>173</sup>. Anne Bouchy qualifie cette aptitude de « créatrice », s'inscrivant dans une « dynamique religieuse globale »<sup>174</sup>, dont la non-conformité est garantie d'efficace. Il s'agit du deuxième niveau de singularisation, celui de l'appropriation et de la singularisation des croyances, qui s'exprime ici.

---

A. Piette, *op.cit.*, p. 129.

<sup>173</sup> Pierre Bourdieu, 1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* XII, p. 295-334, p. 331.

<sup>174</sup> Anne Bouchy 2005, *op.cit.*, p. 225.



Photo 19 – Statue de *kappa* au Dainichi-ji

## Religieux coutumier et nouvelles spiritualités

Le système thérapeutique que propose Tokunaga Wasan est quant à lui exemplaire dans la fusion qu'il opère de techniques d'oracles traditionnelles et une certaine démarche de recours à la technologie moderne. L'efficacité de ce système repose, selon elle, sur l'association d'une séance « classique » de transmission d'oracles de dieux, de bouddhas et d'entités diverses par le biais de la possession, avec une pratique de l'ascèse sur des sites réputés comme lieux d'ascèse « *gyōba* » 行場. Mais elle y ajoute aussi des notions issues de la nouvelle spiritualité contemporaine comme le concept de « *powerspot* », d'énergie, ainsi que l'utilisation de nouvelles technologies pour détecter cette énergie ou la mettre au service de sa thérapie. Le discours de Tokunaga Wasan se fonde autant sur une conception coutumière et ésotérique de la religion, héritière des traditions issues du shugendō qui constituent le fonds commun des pratiquants de l'ascèse au Japon, que sur ce que Shimazono Susumu 島蘭進 appelle les « mouvements et cultures de la nouvelle spiritualité » (*shinreisei undō bunka* 新靈性運動文化)<sup>175</sup>. Ce mouvement aurait trois caractéristiques : utilisation d'un vocable et de techniques pseudo-scientifiques, intérêt pour la littérature religieuse et les écrits de « maîtres spirituels » tels que les grands moines historiques (Kūkai, Saichō 最澄 et surtout ceux des courants zen, tels que Dōgen 道元) et ré-appropriation du « shintō ancien » (*koshintō* 古神) en tant qu'« idéologie alternative », notamment lorsqu'il est couplé avec un discours identitaire et environnemental<sup>176</sup> et en tout cas critique vis-à-vis d'une société contemporaine envisagée comme urbaine, séculaire et occidentalisée. Les

---

<sup>175</sup> Shimazono Susumu 2007, *Supirichuaritī no kōryū—Shinreisei bunka to sono shūhen* スピリチュアルリティの興隆——新靈性文化とその周辺, Iwanami shoten 岩波書店.

<sup>176</sup> Girardo Rodriguez Plasencia, 2013, « The Globalization of the new spirituality and its expression in Japan : the case of mt Ikoma », in *Experiencing Globalization, Religion in contemporary contexts*, Derrick M. Nault, Bei Dawei, Evangelos Voulgarakis, Rab Paterson and Cesar Andres- Miguel Suva (eds), New York and London, Anthem Press, pp. 109-128, p. 114 : “New Spirituality has thus contributed to a renewed interest in Japanese religious traditions, an example of which is the popularity of books on Dōgen Kigen (1200-1253), an important figure in Japanese Zen Buddhism from the Kamakura period (1185-333) (Itō 2002 ; Prohl 2007; Shimazono 2004)” et “Japanese traditional religions are also an important source upon which Japanese New Spirituality draws its discourse on overcoming modern dualist science. This is particularly the case with the re-appropriation of ancient Shintoism (*koshintō*) as an alternative ideology to cope with environmental degradation.”

interactions entre l'univers des oracles et celui des médecines « douces », du yoga et des pratiques « *New Age* » sont en effet nombreuses aujourd'hui, ce mouvement constituant facilement un entredeux, une sorte de zone tampon entre les activités religieuses et celles qui ne le sont pas.

Dans le monde des spécialistes des oracles, la transmission se fait essentiellement par la voie orale, se trouvant plus ou moins sous le sceau du secret, comme dans le système du shugendō auquel cet univers oraculaire est lié de façon étroite. Pourtant, avec la montée en popularité du « spirituel », auquel le grand public assimile le shugendō et les techniques bouddhiques de l'ascèse, on assiste au développement de toute une littérature sur le bouddhisme, ésotérique ou zen, souvent écrite par des moines eux-mêmes, des *yamabushi* ou des gens ayant une expérience directe du sujet. Tokunaga Wasan doit son premier intérêt pour les questions religieuses à un livre écrit par un moine zen de l'école Rinzai 臨濟宗 qui relatait une expérience directe et personnelle de l'ascèse. La lecture de ce livre la poussa à commencer la pratique du jeûne, alors qu'elle se trouvait, à 16 ans, dans une période de questionnement personnel et cherchait un moyen de communiquer avec les âmes des morts qu'elle disait voir.

## **II. L'altérité marginalisante**

### **2-1 La sensibilité qui marginalise**

Ces capacités spéciales, Tokunaga Wasan dit les avoir toujours eues, surtout celles consistant à voir des êtres de l'autre monde :

J'avais 12 ans lorsque j'ai vu [l'âme d'un mort] pour la première fois. Je jouais dans la cour de l'école avec une camarade. Je suis allée en haut et lorsque j'ai relevé la tête, il y avait quelqu'un devant moi. Quelqu'un d'inconnu. Même maintenant, je m'en souviens parfaitement. C'était une fille, du même âge que moi, silencieuse. Mais je ne l'avais jamais vue, et ma camarade était incapable de la voir. (Propos recueillis le 7 avril 2010 à son domicile de Saito 西都, département de Miyazaki 宮崎県)

Les expériences du même genre se multiplieront par la suite, ce qui la terrifiera pendant des années. Au temple de pèlerinage numéro 75 de Sasaguri, elle entend une voix lui dire qu'elle avait « oublié quelque chose » : lorsqu'elle y retourne, elle découvre qu'elle y avait laissé son « poisson en bois », le petit instrument portatif qui sert à rythmer les récitaions de *sūtra*. Au temple de pèlerinage numéro 70, elle entend une pierre « parler » et au même moment, son mari devient paralysé ; il ne peut plus bouger ses jambes. Elle le délivre en agitant le bâton à anneaux (*shakujō* 錫杖 ; voir photo 21), un instrument rituel qui devient essentiel pour sa pratique à Sasaguri, notamment en tant que guide (*sendatsu* 先達).





Photo 21 – Tokunaga Wasan devant un oratoire, en pèlerinage à Sasaguri (28 avril 2010)

Makino Mika témoigne également de phénomènes similaires : voix qui pleurent, âmes qui lui parlent, lui racontent des choses. Elle les voit depuis qu'elle est toute petite, pensait, comme Tokunaga Wasan, que c'était « normal ». Posséder ces perceptions depuis l'enfance est pourtant, aux dires de Makino Mika, une capacité marginalisante. Cette sensibilité plus affûtée que la moyenne qui donne prise à la possession peut entraîner des situations d'autant plus difficiles qu'elles ne sont pas encore maîtrisées. Uto Mitsuko 宇都ミツ子 (née en 1935), raconte que cette « capacité subtile » (*reikan* 靈感)<sup>177</sup> qu'elle possède depuis l'enfance lui a occasionné de mauvaises expériences car elle peut « sentir » (*kanjiru* 感じる) les âmes tourmentées et les maladies chez les gens. Sa franchise à ce sujet lui a valu bien des déboires, ainsi que ses nombreuses confrontations avec les agents de la possession (*hyōi* 憑依), toujours à l'affût pour emprunter son corps. Pour elle comme pour Makino Mika, pratiquer l'ascèse s'est avéré une nécessité vitale. Nous reviendrons sur cette étape importante du parcours des spécialistes religieux dans le chapitre suivant, mais tout d'abord, il convient d'expliquer un peu mieux ce qui constitue l'univers de la possession à Sasaguri avant d'aller plus loin.

Les interlocuteurs révèlent vite avoir été dès leur enfance sujets à tout un tas d'expériences supra-ordinaires, phénomènes qui pour eux conditionnent et annoncent la maîtrise de la possession à venir. Visions, sensations exacerbées, clairvoyance ou faculté à entendre les voix du monde invisible : l'éventail des facultés extraordinaires s'étend sur un large registre. Tout cela les met à part de la société ordinaire : rejetés par la famille et les voisins, sujets à des tourments psychologiques, ils se trouvent souvent dans une situation économique instable, et rencontrent des problèmes de santé.

Anne Bouchy a bien souligné que, dans le cas des spécialistes des oracles, le point de départ est souvent une situation marginalisante : une situation irrecevable « pour soi et

---

<sup>177</sup> « Perception subtile » « des bouddhas et des kami, grâce auxquels il est possible de manifester toutes sortes de pouvoirs extraordinaires », voir Anne Bouchy, *Les Oracles de Shirataka*, nouvelle édition, p. 238.

pour les autres », « destructurante » et « source de désordre »<sup>178</sup>. A cette situation s'ajoute dans bien des cas un élément déclencheur, un malheur ou une rupture, qui vient soudain rendre la vie insupportable.

## 2-2 Le facteur déclencheur

### Le malheur comme rupture biographique

Après avoir arrêté l'école à la fin de la primaire à 12 ans, Kiyoko 清子 (nom laïc de Shōzaki Ryōsei) travaille dans une usine d'avions jusqu'à la fin de la guerre, puis elle se rend à la ville de Fukuoka, où elle se marie à 24 ans. Pour l'épouser, son mari, qui travaille dans le bâtiment, se convertit au catholicisme. Mais le mariage n'est pas heureux et l'époux « n'investit pas un *sen* 銭 (sou) dans le foyer », obligeant Kiyoko à travailler tour à tour comme hôtelière en louant des pièces de la maison à des étudiants ou des travailleurs de passage, puis comme vendeuse de *sushi* et poissonnière, préparant elle-même les *sushi* et en assurant la livraison lorsqu'elle est seule au magasin. Kiyoko se retrouve obligée de vendre tous ses kimonos lorsque sa fille est atteinte d'une pneumonie aiguë, et se retrouve contrainte à porter des vêtements d'été en plein hiver. Elle-même est sujette à des problèmes de santé divers, ce qui culmine à son deuxième accouchement, où sa vie est mise en danger par des complications entraînant une hémorragie importante. A ce moment-là, Kiyoko prie « Dieu » (Ten no kami 天の神) :

Je ne veux pas mourir en laissant ma fille aînée et celle qui vient de naître. Je ne demande rien d'autre que ma vie soit sauvée jusqu'à ce que cette fille soit adulte et capable de se débrouiller toute seule.

Elle a 49 ans et se débat toujours dans une existence difficile entre les problèmes de santé et d'argent ainsi que les difficultés à vivre avec un mari violent et démissionnaire. Elle survit et oublie pour un temps sa prière, mais une vingtaine d'années après, le

---

<sup>178</sup> Anne Bouchy, « Quand *je* est l'autre, Altérité et identité dans la possession au Japon », L'Homme | 153, pp. 207-230, p. 211.

matin même où sa dernière fille vient de commencer à travailler, une voix « mystérieuse, ni homme ni femme » se fait entendre : « Comme promis, je suis venu prendre une vie ». En plein travail à la poissonnerie qu'elle tient dans le centre animé de Fukuoka, Kiyoko est alors assaillie par des visions de l'autre monde : la rivière Sanzu 三途の川 et la « grève des offrandes », *sai no kawara* 賽の河原 apparaissant au zénith, une lumière perçante éclairant en faisceau et la vision de son propre accouchement, ce qui lui permet de mettre un sens sur les paroles mystérieuses qu'elle entend : elle a le pressentiment qu'il s'agit de l'une de ses filles, qui est malade. A son chevet, alors qu'elle est en proie à des « suées », la voix se fait entendre à nouveau :

Sa vie sera sauvée mais tu dois secourir tous les êtres (*shujō saido* 衆生済度) en contre-partie. Puisque que le Japon est (sous le patronat) de l'ésotérisme de la Vraie Parole (*shingon mikkyō* 真言密教), tu dois sauver les gens par l'application des Trois Mystères (*mikkyō kaji* 密教加持)<sup>179</sup>. Deviens disciple du Grand Maître Kōbō.<sup>180</sup>

Cet oracle, qui constitue plus ou moins une injonction à abandonner sa religion d'alors pour embrasser le bouddhisme shingon, sera le point de départ de son investissement religieux. La maladie de sa fille, et l'impuissance dans laquelle elle se trouve, est la situation difficile qui est la sienne lorsqu'apparaît cet oracle, premier seuil pour un parcours d'élaboration du sens.

Le décès d'un proche et la célébration des rites pour l'âme de ce mort peut aussi être le point de départ d'une pratique religieuse intense. Uto Mitsuko, citée précédemment, a entamé un parcours de pèlerinage à Sasaguri à la mort de son mari et cet événement fut déterminant alors qu'elle se trouvait déjà dans une situation très difficile à la suite d'un licenciement lorsqu'elle vivait à Tōkyō. C'est aussi un décès brutal qui fut l'élément

<sup>179</sup> *Kaji* désigne usuellement le rituel ésotérique. Le terme est une traduction consacrée du sanskrit *adhiṣṭhāna*, qui, dans le contexte ésotérique, signifie une sorte de « pouvoir sacramental ». Il peut être utilisé comme forme verbale, *kaji suru*, qui signifie alors « appliquer un pouvoir sacramental » qui dans le langage courant, se traduirait par « exécuter un rituel. » [selon une communication d'Iyanaga Nobumi]. Selon la traduction donnée par Anne Bouchy dans les *Oracles de Shirataka*, 2005, p. 235, il s'agit d'un « terme bouddhique désignant à l'origine le transfert de la puissance, c'est-à-dire, la protection des bouddhas ; par extension, désigne tout rite par lequel est demandée la protection, l'intervention des bouddhas ou autres entités bouddhiques, pour une guérison, l'obtention de la réalisation d'un vœu, etc. »

<sup>180</sup> Shōzaki Ryōsei 1993, p.31.

déclencheur pour Tokunaga Wasan. Alors qu'elle atteint ses 49 ans, son fils aîné meurt d'un accident de jet-ski. Comme aucune des deux familles du mari et de la femme ne fréquentait de temple ou n'était affiliée à un temple paroissial, Tokunaga Wasan, chez qui était né un intérêt pour les formes les plus spirituelles du bouddhisme dès son jeune âge, se mit à chercher un temple pour effectuer les rites posthumes pour son fils. Elle choisit un temple de rites affilié au Shingon, le Saifuku-ji 西福寺 de Kagoshima, qu'elle fréquenta régulièrement pendant les années qui précédèrent sa découverte de Sasaguri.

### « L'âge où l'on fréquente le temple »

L'entrée dans un parcours de pratique intense du religieux peut aussi avoir pour motivation un sentiment diffus d'insatisfaction générale, un questionnement personnel sur le sens de sa propre vie à une période où l'on se trouve plus disponible : à la mort de l'époux pour les femmes, à la retraite pour les hommes. Le décès d'un proche que l'on veut honorer par des rites peut alors venir renforcer ce sentiment. Cet âge de la vie où les gens autour de soi commencent à mourir, mais aussi où l'on a plus de temps pour se consacrer à soi après une existence tournée toute entière vers la famille et le travail, c'est ce que certaines personnes appellent « le moment de la vie où l'on se met à fréquenter le temple » (*otera ni kakawaru jidai* お寺に関わる時代). Cette impression soudaine de « vide » à remplir par une nouvelle activité se fait sentir pour les hommes à la retraite, mais surtout pour les femmes lorsque les enfants sont enfin autonomes. C'est un facteur pouvant expliquer en partie la présence majoritaire des femmes dans cet univers religieux de l'ascèse, qui prend pourtant comme référent un univers symbolique où les fonctions sont accaparées par les hommes et où le modèle masculin domine<sup>181</sup>.

Pour Yasugōchi Junko, cette envie de « fréquenter un temple » se manifesta à l'âge de 47 ans, lorsque les enfants furent grands. C'est avec le sentiment diffus qu'il « arrive

---

<sup>181</sup> Bouchy, « Quand *je* est l'Autre, Altérité et identité dans la possession au Japon », *L'Homme* | 153, pp. 207-230, p. 218 : « C'est dans le shugendō qu'existe la plus grande variété des modalités de rapport avec les entités et les puissances. Or il est centré sur les hommes, aussi le pôle masculin y est-il toujours valorisé. »

beaucoup de choses dans une vie » (*ikite iku niwa iroiro aru* 生きていくにはいろいろある) qu'elle se mit à ressentir un besoin d'une religiosité nouvelle, en dehors – mais pas trop loin – de ce qu'elle connaissait et vivait déjà.

### **La dernière solution après l'échec du rationnel**

Bien entendu, certaines « vocations » se manifestent plus tôt que ce deuxième âge de la vie. Kunimuke Myōka, avait 28 ans lorsque je la rencontrai pour la première fois. Pour elle aussi, commencer l'ascèse était une manière de se sortir d'une situation vécue comme non satisfaisante, voire douloureuse. C'est en effet une dépression adolescente qui la poussa à suivre les traces de sa mère, elle-même devenue spécialiste religieuse, et à commencer l'ascèse de la cascade. Cette situation douloureuse fut vécue à la suite par la mère et la fille et servit d'élément déclencheur pour les deux. Ce parcours permit en effet à la mère, Makino Mika, de mettre un sens sur sa propre marginalité, causée par des problèmes de bizutage scolaire (*hijime* ひじめ) qu'elle attribuait au statut à part que lui avait toujours causé ses perceptions de l'autre-monde. C'est pourquoi elle poussa sa fille à suivre son exemple en l'amenant partout avec elle sur les sites religieux.

Le parcours sur le mode de la virtuosité religieuse est plus ou moins conditionné par une exigence de survie sociale, presque, oserait-on dire, comme une sorte de « dernière défense contre la désorganisation de la personnalité et la psychose.<sup>182</sup> » Se résoudre à emprunter ce chemin vers les montagnes et l'ascèse, c'est souvent la dernière solution après l'échec de toutes les autres.

C'est pourquoi une fêlure, mettant en relief un « avant » et un « après » se dessine nettement dans les histoires de vie des spécialistes des oracles. A partir du moment où ces personnes s'engagent sur un itinéraire religieux, la vie change, progressivement, du tout au tout.

---

<sup>182</sup> Tel que Gananath Obeyesekere analyse les expériences de possession en se basant sur un cas psychiatrique, celui de la meurtrière Alice Noona à Ceylan, dans « The idiom of demonic possession : a case study » *Social Science and Medicine* 4 (1970), p. 97-111, p. 104, cité par Carrin, *op. cit.*, p. 260.

### **III. Vers une nouvelle identité**

#### **3-1 La quête de sens**

##### **La nécessité du soutien familial**

Les récits mettant en avant des capacités spéciales depuis l'enfance ou un intérêt porté au religieux et au « spirituel », bien avant que la rupture biographique qui leur servira d'élément déclencheur ne se manifeste, témoignent de l'existence communément partagée d'une situation initiale qui se retrouve souvent chez les spécialistes des oracles. Tokunaga Wasan, par exemple, met en relation sa vie d'avant avec celle qui suivit son entrée dans un itinéraire religieux. Née en 1947 à Saito, la commune rurale où elle vit encore aujourd'hui, elle est la sixième fille d'une fratrie de neuf enfants. Les parents vivaient pauvrement de l'agriculture et la famille avait peu de moyens. Elle manifeste un vif intérêt pour la « spiritualité » et les études, mais se trouve incapable d'aller à l'université car ses parents ne peuvent pas faire face aux coûts : même le fils aîné ne pourra pas y aller. Elle trouve finalement une place à la mairie de la ville, où elle rencontre son mari. Elle met alors au monde deux fils et arrête de travailler. Après la mort de son fils aîné, elle commence ses pratiques d'ascèse en faisant des jeûnes réguliers, sans être soutenue ni comprise par sa famille. Son mari tombe malade un jour et se met à perdre tous ses cheveux, au point qu'il ne peut plus aller travailler. Tokunaga Wasan commence alors à pratiquer l'ascèse de la cascade, et apprend par un oracle que la maladie de son mari est due au fait que son grand-père n'est pas enterré dans une tombe. Le problème est réglé et son mari, guéri, retourne travailler. A la suite de cet événement, il la soutient. Peu de temps après, il retombe malade : cette fois, il s'agit de Suijin 水神, le dieu de l'eau qui habite le puits – scellé – de leur ancienne maison. Grâce à un oracle, elle apprend son existence et devient capable d'effectuer des rites pour ce dieu : tout rentre dans l'ordre à nouveau. « Suijin avait emprunté le corps de mon mari pour m'apprendre ces choses. », dit-elle. « Mon mari en a fait l'expérience

directe ». Ces deux événements seront déterminants. A partir de là, elle obtient le soutien inconditionnel de son mari : il l'accompagne la nuit dans les montagnes pour son ascèse et commence même à pratiquer sous sa direction. Il sera son premier fidèle.

Il semble que pour les femmes, plus que pour les hommes, le soutien de l'entourage familial est primordial. C'est souvent cela qui est sous-entendu dans l'expression « le moment où on se met à fréquenter le temple ». Tant que les enfants ne sont pas grands, il est très difficile pour une femme de s'engager dans une pratique religieuse de cette intensité. Celles qui commencent jeunes sont souvent célibataires. Dans le cas des femmes plus âgées, surtout celles qui s'investissent pleinement, il n'est pas rare que le mari soit décédé, ou absent. Pour beaucoup de femmes, l'entrée définitive dans la voie de spécialiste des oracles a souvent le même élément déclencheur : le coup du destin s'abattant sur un enfant. Ce fut une perte définitive pour Tokunaga Wasan, puisque son fils décéda brutalement d'un accident de jet-ski. L'attribution d'un sens proposé par la mère à la famille suite au décès du fils semble avoir été salutaire pour le père également ou bien, peut-être, celui-ci a-t-il fait montre de son adhésion totale pour aider son épouse à surmonter cette épreuve. Le parcours de Shōzaki Ryōsei apparaît comme étant tout à fait sur le même modèle que celui des spécialistes des oracles analysé par l'ensemble des travaux ethnologiques sur la question, qui met souvent en scène des femmes opprimées par une famille et un système social coercitif, qui lutte avec toutes les armes à leur disposition<sup>183</sup>. Mais Tokunaga Wasan ne semble pas avoir vécu ce moment de crise avec les membres de sa famille, qui l'ont tous rejointe dans sa pratique

---

<sup>183</sup> Anne Bouchy a souligné la « virilisation » intérieure de ces femmes lors du processus de la prise de leur « seconde identité » de pratiquant de l'ascèse. Prenant une allure farouche et se réclamant de divinités terribles, courroucées et sauvages, qu'elles considèrent parfois comme leur époux de l'autre-monde, justifiant ainsi l'impossibilité d'une vie maritale humaine, délaissant les tâches ménagères, elles échappent à l'autorité de leur mari et finissent d'ailleurs par s'en séparer sur un mode pouvant être très violent : Nakai Shigeno 中井シゲノ sous-entend que c'est son dieu protecteur, Shirataka, qui a provoqué l'accident de voiture qui coûta la vie à son mari, car il voulait l'avoir toute entière et jugeait que le mariage la maintenait à un rôle subalterne indigne de lui. Cf. Anne Bouchy, 2012 [1992], *Les Oracles de Shirataka*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, édition augmentée, p. 62-64, 122, et « Quand je est l'autre, Altérité et identité dans la possession au Japon », *L'Homme* | 153, pp. 207-230, p. 214 et 215). Il est intéressant de remarquer que Marine Carrin relève un processus similaire avec les *ojha* du Bengale (Carrin 1997, *Enfants de la Déesse. Dévotion et prêtrise féminine au Bengale*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la MSH).



religieuse intense.

L'environnement religieux familial peut être en effet très distinct de celui qui sera adopté par la suite. Tokunaga Wasan vient d'une famille qui ne pratiquait pas de rites bouddhiques, Shōzaki Ryōsei était catholique, celle de Yasugōchi Junko était affiliée au courant de la Vraie Terre Pure. A un moment donné, toutes ont senti que le champ religieux familial ne « suffisait plus » (*mono tarinai* ものたりない), qu'il fallait quelque chose de « plus ». Alors, se souvenant de cet oncle ou de cette grand-mère ascète dont l'engagement religieux impressionnait tout le monde, elles se sont tournées vers le système le plus intense qu'elles connaissaient : celui des pratiques rituelles dans les montagnes, qui puisent leur force de l'univers dans lequel elles s'inscrivent. Ce souvenir inaugure une période de pratique assidue, à la recherche de sens et de reconnaissance.

C'est en se souvenant de l'endroit où la personne référente allait que les individus se rendent sur des lieux sacrés pour y effectuer les pratiques décrites ci-dessus. Parfois, ils sont conseillés par des voisins ou des proches, souvent, une personne âgée qui pratique une forme d'ascèse elle-même. Ils entament alors une trajectoire de pratique religieuse intense, exigeante tant sur le plan financier que mental et physique, et qui de plus leur prend beaucoup de temps. Mais à ce stade, le futur spécialiste des oracles est encore en quête de sens, elle se situe dans un itinéraire de recherche. C'est alors que se produit la rencontre avec un maître qui viendra valider ce parcours et fera basculer leur itinéraire de détresse en cheminement thérapeutique, avec l'obtention d'une nouvelle identité et la reconnaissance sociale en tant que spécialiste. Examinons en détail les étapes de ce parcours.

### **Le personnage en arrière-plan**

La première piste est fournie par une évocation, donnée en passant par les individus interrogés, comme si elle n'était pas importante. « Il y avait cette vieille du voisinage qui allait à Sasaguri », « cette femme dont on disait qu'elle guérissait les gens », ou

encore « J'avais un grand-oncle qui avait un autel chez lui, on disait que c'était un pratiquant de l'ascèse, mais je ne m'en souviens plus trop... ».

Shōzaki Ryōsei portait à sa naissance le nom laïc de Kiyoko 清子, mais aussi un nom de baptême, Maria. En effet, elle est née catholique, dans un village de « chrétiens cachés » (Ōaza Ima 大字今村 dans la commune de Tachi-arai 太刃洗町, arrondissement de Mii 三井郡, département de Fukuoka). Du côté de sa mère, les membres de sa famille sont des catholiques fervents, mais du côté du père, ils sont bouddhistes. Il semblerait même que le grand-père paternel ait été un spécialiste religieux : il invoquait et officiait des rites sur demande devant Fudō-myōō et le bouddha Shaka<sup>184</sup>. Ce détail est loin d'être anodin : dans le parcours des spécialistes religieux, on retrouve souvent un prédécesseur au sein de leur famille, qui sert en fait de référent.

Cette prise de suite, qui peut remonter à un passé lointain, est un recours nécessaire pour légitimer sa position et s'inscrire dans une tradition, une lignée. Dans le cas de Makino Mika et de sa fille, l'héritage est direct puisque la fille commence directement l'ascèse de la cascade sous la direction de sa mère. Mais dans les autres cas, le référent religieux était souvent différent de celui qui deviendra le maître et dont on héritera du savoir-faire. Le référent premier qui servira de premier justificatif à la vocation est donc quelque'un dont, en général, ils ne reçoivent rien directement.

Ces personnages aux contours flous dont les spécialistes religieux ont ressenti la présence, lointaine mais intense, dans leur enfance, ont eu une influence qui a fait sens bien des années plus tard, servant de « modèles » ou de « référents religieux », montrant qu'un autre chemin de vie leur était possible. Ils sont pour des individus en quête de sens et de solutions un premier référent, qui, même lointain, va les pousser à entamer un itinéraire d'ascèse qui aboutira à une rencontre. Ce modèle, par sa religiosité différente, servira de point de comparaison avec les pratiques religieuses de la famille. Il permet,

---

<sup>184</sup> Anne Bouchy souligne que même dans les cas de spécialistes issus de familles laïques, n'ayant « jamais joint les mains », leur histoire familiale et individuelle révélait souvent la présence d'un « lien, même tenu », avec le monde de l'ascèse et les pratiques de possession. Anne Bouchy 2000, « Quand *je* est l'Autre, Altérité et identité dans la possession au Japon », p. 212.

en premier lieu, de prendre position contre elles : c'est cela qui amène les nouveaux pratiquants à différencier la « religion », jugée insuffisante, qui était la leur jusqu'alors, des nouvelles pratiques qui seront désormais les leurs.

### 3-2 La rencontre déterminante

#### La découverte d'un lieu

Après avoir reçu ces premiers oracles déterminants, Ryōsei travaillait toujours comme poissonnière à Fukuoka. Son commerce prospérait ; les clients ne venaient pas pour le poisson mais pour les oracles et avis qu'elle fournissait. Une grande part de sa clientèle était alors constituée par des employées du « soap-land », un établissement de prostitution voisin. Cette nouvelle activité était cause d'un désordre qui n'était pas du goût du mari, et il mettait souvent les clients à la porte. L'atmosphère à la maison était explosive. Tout ceci conduisit Ryōsei à arrêter la poissonnerie. Elle reçut une vision pendant son sommeil : selon ses dires, la porte s'ouvrit brusquement, laissant apparaître la figure terrifiante d'une vieille portant une *kesa*. Il s'agissait de la « vieille arracheuse de vêtements » (Datsueba 奪衣婆)<sup>185</sup>, ou « Shōzuka no baba-san » 葬頭河婆さん. Selon la conception bouddhique de l'au-delà, ce personnage terrifiant arrache leurs vêtements aux morts lorsqu'ils doivent traverser la rivière Sanzu no kawa 三途の川 séparant ce monde-ci de l'autre-monde<sup>186</sup>. Cette dernière lui ordonne de venir bien vite. Ryōsei en comprend le sens peu après, lorsque le Nanzō-in lui propose de devenir la gardienne (*dōmori* 堂守) d'un temple de pèlerinage, le Dainichi-ji. Sur place, elle découvre une statue de la « vieille arracheuse de vêtements » dans l'oratoire du roi des Enfers Enma. La figure de vénération principale du temple est également Dainichi

---

<sup>185</sup> Sur ce personnage, voir Anna Seidel, « Descente aux enfers et rédemption des femmes dans le bouddhisme populaire japonais : Le pèlerinage du mont Tateyama », *Cahiers d'Extrême-Asie* 9 (1996) p. 1-14, surtout p. 10; Id., article « Datsueba » dans le *Hōbōgirin* 法宝義林, fascicule 8, p. 1159-1169 et Caroline Hirasawa, *Hell-bent for Heaven in Tateyama mandara. Painting and Religious Practice at a Japanese Mountain*, Leiden, Brill, 2013, p. 169-170, 175, 179-180 ; aussi, *ibid.*, fig. 112, 113, 114, 118.

<sup>186</sup> Anna Seidel, « Descente aux enfers et rédemption des femmes dans le bouddhisme populaire japonais », p. 10.

nyorai, l'un des protecteurs importants de Ryōsei. Tout se met à prendre sens pour elle : « C'était décidé à l'avance que je me retrouve là ». En 1984, cinq ans après avoir entendu la voix mystérieuse à la poissonnerie, elle s'installe donc à Sasaguri, s'occupant du Dainichi-ji en recevant les offrandes des pèlerins tout en continuant à offrir ses services rituels spéciaux.

Pour Uto Mitsuko, la rencontre se fit également au Dainichi-ji, suite à un oracle reçu au sanctuaire Taiso de Wakasugi. Le Dainichi-ji lui donna un point d'ancrage à Sasaguri, qu'elle fréquentait déjà pour l'ascèse, et elle prit Shōzaki Ryōsei comme maître pour régler ses problèmes de possession non maîtrisée. Avec ses capacités de guérison et sa faculté « de voir » (*mieru* 見える) et prévoir un petit peu l'avenir (*otsuge mo sukoshi deru* お告げも少し出る), Uto Mitsuko se considère en effet comme une spécialiste des oracles en apprentissage. Cependant, le Dainichi-ji est le seul espace à Sasaguri où elle peut vivre pleinement la religiosité sur ce mode : selon ses dires, Shōzaki Ryōsei reconnaît ses pouvoirs et elle n'a pas de connexion avec un autre spécialiste.

Tokunaga Wasan se situe un peu plus en avant que Uto Mitsuko sur ce parcours puisqu'elle est une spécialiste des oracles établie, qui possède déjà un réseau de fidèles étendu dans sa localité. C'est la nécessité de célébrer des rites pour son fils décédé qui poussa Tokunaga Wasan vers un temple. Elle choisit le Saifuku-ji 西福寺 à Kagoshima, un temple Shingon qu'elle se mit à fréquenter assidûment. Devant sa détermination et reconnaissant sa qualité de *gyōja*, ou pratiquante de l'ascèse, le supérieur réussit à la convaincre de recevoir la consécration bouddhique, ce qu'elle refusa tout d'abord : « Je n'ai besoin d'aucun diplôme ». Le maître lui dira que c'est « o-Fudō-sama », le Roi de Science Immobile, patron de l'ascèse, qui la pousse à montrer d'une manière plus officielle son entrée dans le bouddhisme.

## La personnalité du maître

Yasugōchi Junko, quant à elle, rencontra par l'intermédiaire d'une amie son maître Yokota Shinmyō 横田信妙 (1904-1999), *gyōja* qui vivait dans une localité proche et qui transmettait des oracles de divinités qu'elle faisait « descendre ». Yasugōchi Junko la décrit en ces termes :

Elle était vraiment un *sensei* extraordinaire, qui n'avait aucun désir égoïste et était entièrement dévouée aux autres. Et puis ce qu'elle disait était vraiment bien. Quand je m'inquiétais pour mes enfants, elle me disait : « Les enfants appartiennent aux parents jusqu'à 18 ans. Après, ce sont les enfants des dieux. » Quand je l'ai rencontrée elle était veuve et avait 75 ans, mais elle était vraiment pleine de santé.

Ce n'est qu'après plusieurs d'années de fréquentation de son maître qu'elle se mit à être possédée par les esprits des morts (*shiryō* ou *hotoke*)<sup>187</sup>. Ces derniers, « désireux d'écouter des *sūtra* » pour monter dans la hiérarchie de l'au-delà, passent pour s'accrocher plus facilement aux spécialistes religieux, notamment ceux qui ne contrôlent pas encore la possession. Ces expériences, non contrôlées au début, lui font regretter un moment d'avoir commencé l'ascèse : « J'aurais mieux fait de ne pas l'avoir fait ». Pour elle, les symptômes ressemblaient à une grande fatigue, « différente de la fatigue habituelle qui vient de l'épuisement du corps », se manifestant par des bâillements et une sensation de lourdeur du corps, comme si ce dernier se recroquevillait. Ces mêmes phénomènes sont d'ailleurs interprétés par beaucoup de pèlerins expérimentés et de pratiquant de l'ascèse à Sasaguri comme des signes de prise par les esprits des morts.

---

<sup>187</sup> *Hotoke* est la lecture vernaculaire (*kun yomi*) du caractère *butsu* 仏, qui signifie Bouddha. Prononcé *hotoke*, il prend le sens d'âme des morts. Ce double sens d'un même caractère est à mettre en relation avec le devenir des âmes après la mort, dont on souhaite qu'elle atteigne la bouddhété (et auquel cas elles devraient perdre leur individualité et leur capacité à « maudire » les vivants). Selon Sasaki Kōkan, ce paradoxe trouve également son explication dans l'association faite par les Japonais de cette notion avec celle sur le devenir de l'âme des morts pré-bouddhique (Sasaki 2000 (1993), *Hotoke to tama no jinruigaku, bukkō bunka no shinsō kōzō* 『仏と霊の人類学——仏教文化の深層構造——』, Tōkyō, Shunjūsha 春秋社, p. 31).

### 3-3 Parcours d'ascèse

L'ascèse, comme l'a rappelé Anne Bouchy (Bouchy 2000 : 220), est précisément « ce qui distingue le *fugeki* du « possédé » ainsi défini, c'est d'abord la part active (les pratiques d'ascèse) qu'il prend dans la transformation de sa situation initiale, ensuite le fait qu'il peut à la demande se laisser investir par la divinité sans retomber dans un état d'altérité marginalisée socialement. »

#### Les pratiques d'ascèse

Il existe différents types d'exercices religieux : les plus fondamentaux sont le jeûne (*danjiki* 断食), la lecture de *sūtra* répétée (*dokyō* 読経), la circumambulation autour d'un lieu saint et l'ascèse de la cascade (*takigyō* 滝行), consistant à se laisser frapper par un filet d'eau s'écoulant d'une cascade naturelle ou artificielle (souvent construite pour ce seul usage dans les temples de Sasaguri) pendant un temps donné, en récitant des *sūtra* (Voir Photos 27 et 28, p. 183-184).

Ces pratiques ont toutes un point commun ; elles ont été et sont encore effectuées et enseignées par les *yamabushi* 山伏 indépendamment ou au cours des « entrées dans la montagne » (*mine iri* 峰入り), auxquelles viennent participer les *gyōja* ou leurs maîtres.

#### Les lieux d'ascèse

Une fois le maître trouvé, celui-ci instruit sur les pratiques à effectuer. Il se rend dans les montagnes et les lieux sacrés pour y effectuer des exercices religieux. Ces sites peuvent se trouver très éloignés, mais en général, ceux qui deviendront le terrain principal d'ascèse des spécialistes se trouvent à une distance raisonnable du lieu de vie, tout en étant suffisamment loin pour représenter un monde autre, sauvage et miraculeux. Associé à la personnalité du maître et au système rituel qu'il propose, le *lieu* où il

officie constitue un critère déterminant pour décider quelqu'un à choisir un spécialiste religieux plutôt qu'un autre. C'est en s'installant dans des endroits spécifiques, où des générations de *gyōja* sont venus avant eux, qu'ils maintiennent vivant un lieu sacré en le réactivant et le régénérant.

Les pratiquants de l'ascèse ont un lieu d'ancrage, mais ils se rendent également dans d'autres lieux d'ascèse. Les déplacements multiples font en effet partie du processus qui va les transformer en spécialiste des oracles.

Par exemple, loin de se limiter à la seule localité de Sasaguri, Shōzaki Ryōsei se rendit à des lieux de culte fréquentés par les spécialistes religieux comme le sanctuaire Yūtoku Inari 有徳稲荷 de Kashima 鹿島神宮 (Saga 佐賀県). Là, elle rencontra d'autres *gyōja* qui ont sans doute eu une influence sur son parcours et ses pratiques. A ce stade, sa pratique se distribue spatialement en deux types de lieux : ceux, éloignés de la localité d'origine, auxquels on se rend à une fréquence moindre et ceux, plus proches, auxquels on se rend fréquemment. Enfin, parallèlement à ces visites, les pratiquants observent des rites quotidiens à leur domicile, auprès de leur autel personnel et des oratoires qui entourent la maison.

C'est en venant à Sasaguri que Shōzaki Ryōsei pratiqua sa toute première ascèse de la cascade, à la cascade Yōrō 養老の滝, dans la montagne de Wakasugi (Voir Photos 26, p. 177, 27 p. 183 et 28 p. 184). Cette cascade est un haut lieu de l'ascèse qui attire encore aujourd'hui beaucoup de pratiquants, dont un grand nombre sont des spécialistes religieux. Elle l'accomplit de nuit, en plein hiver, tout en demandant le « pardon pour ses péchés » (*watashi no tsumi wo o-yurushi kudasai* 私の罪をおゆるし下さい) et en priant vers les « quatre orientes ». Shōzaki Ryōsei, qui compare cette expérience à la sensation de se retrouver dans une « prison de glace » (*kōri no rōgoku* 氷の牢獄), y restera cinq jours d'affilée, jusqu'à ce qu'une voix venue de nulle part décrète « Fin de l'ascèse de la cascade » (*takigyō owari* 滝行おわり). Loin de se limiter à cette seule pratique, elle accomplira également des parcours rituels, tel que le tour du sommet de la montagne Wakasugi sur la pointe des pieds, ou les « cent tours » (*o-hyaku-do fumi* お

百度踏み)<sup>188</sup> dans divers lieux sacrés.

Le parcours d'ascèse de Tokunaga Wasan, qui l'avait menée jusqu'à la région du Kinki 近畿, l'a poussée à se rendre à Sasaguri. Avec son mari et son deuxième fils, elle accomplit tout d'abord le pèlerinage pendant trois ans en mémoire de son fils aîné, afin de surmonter la douleur de sa perte. C'est là qu'elle s'aperçut que Sasaguri, avec ses nombreux temples, montagnes et cascades facilement accessibles, est le « lieu d'ascèse idéal ». La découverte de ce circuit de pèlerinage lui donna envie de le partager avec d'autres, de montrer à son petit cercle de fidèles, qui commençait à grandir, la beauté du lieu ainsi que sa « sévérité » et son caractère « effrayant » : celui des bouddhas, des dieux et des âmes.

Pour ces spécialistes, le lieu d'ascèse est un lieu de renaissance, un monde où ils viennent se ressourcer et acquérir des pouvoirs et des bienfaits. Souvent situé dans la montagne, comme c'est le cas à Sasaguri, cette conception fait écho à celle du shugendō, comme l'a décrit Anne Bouchy : une « matrice d'où l'on (re)naît après être passé par la mort rituelle. »<sup>189</sup>

### Ce que l'ascèse apporte

Dans les temps qui suivirent la révélation que Shōzaki Ryōsei reçut à l'hôpital, ses yeux « brillaient, reflétant le monde des dieux » qu'elle voyait de façon quotidienne.

---

<sup>188</sup> Aussi appelé « visite des cent fois » *o-hyakudo mairi* お百度参り à Sasaguri et partout dans le Japon. Pratique consistant à effectuer, souvent pieds nus, un certain nombre de tours entre un oratoire et un point décidé à l'avance, habituellement marqué par une borne, ou en faisant le tour de cet oratoire de nombreuses fois, chapelet en main et en récitant des *sūtra* en vue de la réalisation d'un vœu. Parfois, une sorte de boulier en fer est installé pour permettre aux pratiquants de compter les tours au fur et à mesure. Au *fudasho* numéro 78, on trouve ce type d'installation devant un oratoire consacré à Higiri Jizō 日切地藏 à qui on doit effectuer cette demande de vœu la nuit. Aujourd'hui encore il est courant de voir des gens pratiquer leurs cent tours pieds nus, à toute heure du jour et de la nuit : en effet, ce Jizō est également associé à un « pèlerinage secret » (*himitsu mairi* 秘密参り) qui pour garantir la réalisation du vœu doit rester secret, et qui n'est pas sans évoquer le fameux rite de la destruction de l'ennemi du « pèlerinage de l'heure du bœuf » (*ushi no koku mairi* 丑の刻参り). Ce pèlerinage secret est pratiqué en majorité par des femmes pour des problèmes personnels. Un informateur m'a ainsi raconté, par exemple, avoir croisé au petit matin il y a dix ans une femme d'une trentaine d'années, qui avait passé la nuit à circuler pieds nus devant l'oratoire de Jizō pour obtenir l'amour d'un homme marié avec qui elle avait une relation.

<sup>189</sup> Anne Bouchy, « Quand je est l'autre, Altérité et identité dans la possession au Japon », *L'Homme* | 153, pp. 207-230, p. 97.



Les transes et les oracles apparaissaient à tout moment de façon encore incontrôlée. Elle priait pendant des heures la nuit. Tout cela faisait dire à ses proches qu'elle avait basculé dans la « folie » et on pensa même à la faire interner. Sa deuxième fille Meiko 明子 fut chargée de la suivre partout. Cependant, les gens commencèrent à lui demander des conseils et à lui donner de l'argent : c'est ainsi qu'elle finit par annoncer à sa famille que désormais, elle fera de l'aide aux personnes en difficulté son métier.

L'obtention de facultés spéciales se fait à la suite de l'ascèse : il s'agit de l'un des résultats auquel les pratiquants souhaitent accéder.

Si on met de côté toute cette frange de pratiquants qui invoquent des raisons non religieuses à leur pratique, l'ascèse, et surtout celle de la cascade est, nous l'avons vu, souvent en relation avec un parcours de spécialiste religieux et l'obtention des « pouvoirs », notamment celui de la maîtrise de la possession ou la demande de résolution d'un problème, prescrite par ce même type de spécialiste. Pour ces derniers, elle est la condition préalable à toute cérémonie religieuse, car elle a pour but de mettre le pratiquant dans un état de pureté rituelle. Il s'agit d'une purification nécessaire à la poursuite des rites, qui débarrasse des mauvaises forces et influences que les spécialistes récoltent quotidiennement en étant en contact avec les consultants. Tokunaga Wasan, par exemple, considère l'ascèse de la cascade comme une purification préalable au passage sous le portique de Kongō no taki-ji. Cet aspect purificateur de l'eau qui coule est doublé de son pouvoir nourrissant, presque « remplissant ». L'eau sur le corps permet en effet aux spécialistes religieux de se « charger » et de puiser de la force, en renouvelant leur pouvoir, qui est reçu des dieux et des entités se trouvant déjà sur place et avec lesquels le lieu d'ascèse les fait entrer en communication. C'est le cas de Kunimune Myōka qui pratique l'ascèse de la cascade trois fois par mois depuis l'âge de 14 ans et reçoit à la cascade Yōrō no taki la force de la manifestation provisoire de la divinité du mont Shakuma 尺間 d'Ōita 大分県 ; Shakuma gongen 尺間権現 et de Fudō Myōō, patron des ascètes et vénéré dans le temple accolé à la cascade. Les pouvoirs obtenus lui permettent de soigner les gens avec le rite du *kaji*, une sorte de

massage pour lequel elle reçoit la « force des bouddhas » et l'applique directement sur les zones à traiter. Pour elle comme pour Tokunaga Wasan, l'ascèse joue un double-rôle d'agent nettoyant et fortifiant/reconstituant, de manière à la fois symbolique et littérale.

On voit que là encore, la notion d'obtention de bienfaits et l'emploi de mots évoquant l'entraînement sont présents dans le discours des pratiquants : « Faire le *takigyō*, ça donne de la force », explique Junko Yasugōchi. Dans le langage des oracles, la purification compte autant que l'obtention de la force. A cet égard, on peut voir dans la large diffusion de cette notion de force la pérennité et l'influence du discours oraculaire et ascétique dans la société japonaise. La « force » est en effet, tout comme la pureté rituelle, nécessaire pour qui veut avoir un rôle d'intermédiaire entre le monde des dieux et celui des hommes. Les séjours réguliers dans des lieux d'ascèse sont traditionnellement la condition *sine qua non* de l'obtention des pouvoirs que les spécialistes (du *shugendō* notamment) vont ensuite mettre à la disposition des communautés locales villageoises et urbaines. Comme l'explique le moine Shingon Takata, qui se définit lui-même comme un « *gyōja* », la pratique de l'ascèse (*shugyō*), est nécessaire pour qui compte avoir des relations avec des entités de l'autre monde. « Sinon, elles ne nous prennent pas pour interlocuteur », affirme t-il. Avant de trouver une place au Nanzō-in, il pratiquait l'ascèse de la cascade tous les jours : à 5 heures du matin à Fudō no taki et à minuit le soir à Yōrō no taki, l'une des rares cascades gérées par un temple à Sasaguri où il soit possible d'entrer de nuit aujourd'hui. Il allumait des bougies et faisait brûler de l'encens devant les statues et les oratoires, avant de verser du sel et du *sake* dans la cascade et de se couvrir de sel, sans oublier de tracer à la main dans l'espace le *kuji* 九字<sup>190</sup> (voir photo 27 p. 183), les « neuf lettres » ésotériques dont la vocalisation sonore s'accompagne d'une gestuelle des mains pour former les « sceaux » (*in* 印) correspondants, étape nécessaire avant d'entrer sous la cascade. En tant que fidèle du dieu Shakuma, il se rendait à la montagne du même nom pour des

---

<sup>190</sup> « Signes effectués devant soi, dans l'air, avec la main droite en prononçant neuf mots, dans le but de se protéger ; vient du taoïsme et du bouddhisme », pratiquée par les pratiquants de l'ascèse en guide de protection. Voir Anne Bouchy, *Les oracles de Shirataka*, nouvelle édition, p. 236.

pèlerinages, se retirant parfois plusieurs nuits dans des ermitages.

Lors de l'une de ces ascèses des cents tours au sanctuaire Iimori 飯盛神社 de Fukuoka, Shōzaki Ryōsei voit une main apparaître dans le vide, produisant un bruit de clappement : elle déclare que c'est à partir de ce moment qu'elle fut vraiment capable de « voir » ce qui ne se trouvait pas immédiatement devant ses yeux (*ganzen ni nai mono wo miru chikara ga tsuitekita* 眼前にないものを見る力がついてきた). Les visions se multiplient, et elle fait également de nombreux voyages dans le monde des dieux et celui des morts. Après avoir entendu la voix alors qu'elle veillait sa fille malade, elle se met à voir les entités de l'autre monde dans son quotidien : des fantômes à la criée aux poissons, le dieu dragon Ryūjin 龍神, sous la forme d'un serpent, lorsqu'elle regarde la mer... Elle apporte à ce dernier des offrandes d'œufs et de mandarines<sup>191</sup>. Elle voit le passé et le futur, ainsi que le devenir des âmes : ceux qui ne bénéficient pas de rites ou qui n'ont pas accumulé les vertus errent sans fin sur un bateau flottant sur la rivière Sanzu, ne pouvant atteindre le monde des dieux, qui est décrit comme une verte prairie. Des visions de sa propre famille, de lacs peuplés de serpents blancs, de nuages noirs la renseignent sur les inquiétudes ou non à avoir. « Les dieux et les bouddhas existent, ils sont parmi nous tout le temps, même si vous ne pouvez pas les voir » assure-t-elle régulièrement à ses consultants.

Shōzaki Ryōsei dit ainsi tenir ses techniques d'ascèse directement de Dainichi nyorai et du Grand Maître Kōbō, donnant à ces dernières des appellations personnelles, telle que « l'ascèse des cents jours » (*hyaku nichi no gyō* 百日の行) au moment le plus froid de l'hiver pour demander l'effacement du *karma* de ses proches (*in.nen shōmetsu* 因縁消滅). Elle apprend le *mantra* de Fudō-myōō, dont la sonorité lui rappelle le « notre père ». Cette entité la guide dans sa pratique religieuse, lui enseignant les lieux d'ascèse de la région. Sous son injonction, Shōzaki commence l'ascèse de la cascade, qu'elle pratique dans la cascade de Kiyomizu Kannon 清水観音 à Ogi 小城, dans le

---

<sup>191</sup> Offrandes communément associées à ce dieu dans la religion populaire.

département de Saga. C'est aussi un ordre surnaturel qui lui dicte la fin de ses ascèses : lorsqu'elle en a fait assez, une voix se fait entendre et annonce : « Fin de l'ascèse de la cascade ! »

Uto Mitsuko dit également avoir reçu ses techniques de guérison et d'exorcisme par des divinités. Il y a une dizaine d'années, lors d'un pèlerinage à Sasaguri, elle a eu une vision au sanctuaire Taiso et au « temple du Fond » du mont Wakasugi où elle a reçu de la Grande Déesse Amaterasu et du Grand Maître Kōbō le pouvoir de guérir les gens en imposant les mains. Selon ses propres explications, il s'agit d'une sorte de *shiatsu* 指圧 (massage), pendant lequel elle récite le *Sūtra du Cœur*, les mantras des bouddhas (*shingon* 真言) et fait « sortir les mauvaises énergies » avec l'injonction suivante : « Sors de là ! » (*Dete ike* 出ていけ). En outre, elle a reçu la capacité de voir dans quelle partie du corps se situent ces mauvaises énergies, pour pouvoir les faire sortir avant qu'elles ne causent une maladie. Ce savoir-faire lui a permis de vivre et elle a de nombreux clients, mais déclare ne pas encore avoir de disciples car elle ne peut pas véritablement enseigner son savoir qu'elle « déteste », et qui est venu « par hasard ». Cette déclaration est un aveu de sa situation encore à mi-chemin entre le spécialiste reconnu, qui a rassemblé des fidèles et des disciples autour de lui comme Shōzaki Ryōsei, et celle de « pratiquant de l'ascèse » en voie d'obtention des pouvoirs de ces spécialistes.

La technique de divination de Tokunaga Wasan fut découverte lors d'un pèlerinage solitaire où elle eut l'idée de passer sous le portique du Kongō no taki-ji : « va à l'hôpital », lui a dit une voix dans son oreille, et elle s'est fait faire un examen complet, qui a permis de découvrir un début de tumeur cancéreuse et d'agir à temps pour la soigner. La même voix s'est manifestée une autre fois, lui disant de « bien regarder les corps » : c'est ainsi qu'elle a eu l'idée de faire passer ses fidèles sous ce portique et de les y prendre en photo. La tumeur d'un fidèle fut découverte ainsi, alors que la voix lui ordonnait de l'envoyer à l'hôpital lorsqu'il passait.

« Si la pratique est sincère, ils [les dieux et les bouddhas] nous apprennent tout : la

colère et la gentillesse », dit-elle en parlant de l'ascèse.

#### **IV. La nouvelle identité**

##### **La redistribution des pouvoirs à la communauté**

Les pratiques religieuses intenses de ce type, qui ne peuvent être pratiquées que par des spécialistes religieux charismatiques et aguerris, ont pour base une relation triangulaire entre le spécialiste, la/ou les divinités et le cercle des fidèles qui les demandent et à qui ces pouvoirs obtenus vont profiter. Sans cette demande, l'accumulation de pouvoirs devient une prise de risque qui peut conduire le spécialiste à la ruine. C'est aussi pour cela qu'un support institutionnel est nécessaire.

L'obtention des pouvoirs se place sous la forme d'un contrat établi avec les divinités qui implique que ces pouvoirs doivent être redistribués dans le monde. C'est, comme l'a relevé Anne Bouchy<sup>192</sup>, l'une des conditions *sine qua non* pour l'accession à la fonction de spécialiste des oracles. C'est, d'un point de vue matériel, ce qui va assurer la survie de la personne qui s'engage à plein temps dans cette voie. La relation entretenue avec le dieu protecteur par l'expérience de l'ascèse et la maîtrise des rites oraculaires va devenir « l'axe autour duquel se forge sa propre identité », nous dit Anne Bouchy :

Mais dans ce processus, il est pris dans un cercle de dépendances : cette activité rituelle fondatrice de son identité repose sur la demande, c'est-à-dire sur la reconnaissance par les tiers de l'efficacité du langage des rites.<sup>193</sup>

En effet, ce n'est que lorsque le pratiquant a réussi à trouver un support social et peut

---

<sup>192</sup> Bouchy, « Quand *je* est l'Autre », p. 222 : « En effet, regardant tout ce qu'ils reçoivent, en particulier les pouvoirs et les biens matériels, comme leur étant « donné » par la divinité (en tant qu'effet et « preuve » de leur qualité d'épouse ou de disciple), ils se considèrent en état de double dette permanente. Ils doivent « rendre » : c'est pour eux ce qui fonde leur fonction socio-religieuse, unanimement définie comme étant une « aide aux autres », *hitodasuke* 人助け. »

<sup>193</sup> Anne Bouchy 2001, « Les montagnes seront-elles désertées par les dieux ? L'altérité et les processus de construction d'identité chez les spécialistes du contact direct avec les dieux et les esprits au Japon », p. 99.

en vivre qu'il devient un spécialiste religieux comme les femmes dont j'ai décrit les parcours ici. Finalement, c'est l'attitude individuelle d'une personne en crise, qui, par son cheminement personnel à l'intérieur d'un parcours religieux et rituel, va permettre cette transformation<sup>194</sup>.

### Arrêt de l'ascèse

En général, les pratiquants envisagent l'ascèse comme une pratique qui doit être régulière et suivie, voire durer toute la vie. Mais l'ascèse de la cascade est une pratique exigeante physiquement qu'il est difficile de maintenir en prenant de l'âge. Pourtant, il s'agit aussi de l'une des pratiques religieuses qui se font le plus en solitaire, et les personnes qui maîtrisent suffisamment le rituel et la technique pour y entrer seuls la pratiquent souvent régulièrement des années durant. Shōzaki Ryōsei, malgré son grand âge, la pratique encore sous une forme modérée, en portant des bottes de pluie et en ne s'exposant pas directement sous le jet.

Yokota Shinmyō, le maître de Yasugōchi Junko, fut bientôt trop âgée pour pratiquer le *takigyō* avec l'intensité qu'elle avait au départ. Après sa mort, Yasugōchi Junko n'eut plus personne pour lui couper le *kuji* et elle dû arrêter cette forme d'ascèse. Pour la remplacer, elle commença donc la pratique de la lecture de *sūtra*. Elle consacre une semaine par mois à la lecture des 50 rouleaux du *Sūtra du Cœur*, en y mettant plus d'une heure chaque jour à la suite, en plus de ses oraisons quotidiennes devant l'autel bouddhique familial.

Ce dernier point pose la question de l'abandon éventuel, ou du moins d'une baisse dans l'intensité de la pratique. Certains, sans arrêter, continuent « par habitude ». D'autres abandonnent après une fréquentation assidue des lieux d'ascèse qui formaient leur univers. Lorsque je retrouvai Myōka au rite du feu du Myōō-in en 2010, trois ans

---

<sup>194</sup> Bouchy, « Quand *je* est l'Autre », p. 212 : « C'est en général après avoir pris conscience de son impossibilité de construire une identité « normale » que l'individu ainsi marginalisé devient la proie des troubles psychiques (prostration ou violence) qui, par la suite, seront expliqués et reconnus comme signe de son « destin » de spécialiste de la possession. Mais il est clair que toutes les situations de mal-être ne donnent pas naissance à un tel spécialiste. L'environnement socio-culturel et l'attitude de l'individu concerné sont déterminants ».

après notre première rencontre, elle me présenta son enfant nouveau-né et m'expliqua que, nouvellement mariée à un époux qui ne s'intéressait pas du tout au religieux et jeune mère de famille, elle n'avait plus le temps de pratiquer l'ascèse.

### **Ceux qui ne deviennent pas spécialistes**

On peut faire un cheminement similaire et vivre des expériences semblables sans arriver au même résultat. Que se passe-t-il alors ? Qui sont ceux qui ont « échoué » ? La pratique de l'ascèse et les expériences non-ordinaires ne sont-elles qu'une étape dans la carrière de spécialiste religieux, ou peut-on passer par ce mode de religiosité en connaissant un autre dénouement ?

La plupart de ces femmes ont souffert d'une grande pauvreté, à laquelle se sont ajoutés d'autres malheurs, que ce soit la perte d'un enfant, la vie menacée d'un autre. D'une manière ou d'une autre, leur vie a été marquée par ce qu'Anne Bouchy a appelé « altérité première » ou « identité négative »<sup>195</sup>. Certaines de ces femmes ont, on l'a vu, une propension à être sujettes aux expériences non-ordinaires depuis l'enfance, ce qui les prédisposerait à une carrière de virtuose du religieux.

Mais la capacité innée à être sujet à ce type d'expérience n'est pas capitale. Ce n'est pas non plus le fait d'être la proie de problèmes matériels ou psychologiques qui est décisif : de la même façon que tous les Japonais n'ont pas recours aux moines ou aux oracles lorsqu'ils font face au malheur, toutes les personnes dépressives ne deviennent pas spécialistes religieux, et à l'inverse, les spécialistes des oracles ne sont pas tous d'anciens dépressifs. Le point commun de toutes les personnes dont nous parlons ici est d'avoir pallié l'impossibilité à comprendre, c'est-à-dire le vide de sens rencontré lors d'une situation donnée — malheur, maladie, décès ou même expérience de possession,

---

<sup>195</sup> Anne Bouchy 2001, « Les montagnes seront-elles désertées par les dieux ? L'altérité et les processus de construction d'identité chez les spécialistes du contact direct avec les dieux et les esprits au Japon » ; p. 91.

en tout cas un vécu qu'on a échoué à expliquer à ce moment là — avec une interprétation religieuse qui se trouvait alors disponible dans leur entourage immédiat. Or, dans cette recherche de sens, l'univers des oracles en est encore une qui reste pertinente dans la société japonaise contemporaine. Il est intéressant de remarquer, que même plus de vingt ans après les éléments ethnographiques recueillis et analysés par Anne Bouchy, on retrouve les même étapes, les même seuils et les même référents. Cela aussi témoigne de la vitalité et de la pérennité de ce phénomène.

Il offre la possibilité de donner un sens à l'intrusion soudaine dans la vie de la dimension du « subtil », après un événement menaçant la stabilité personnelle de l'individu. C'est ce qui est réellement déterminant. Partant du principe posé par Sperber que le dispositif symbolique n'est pas induit par l'expérience mais qu'il fait partie de « l'équipement mental qui rend l'expérience possible »<sup>196</sup>, on peut penser que les expériences des oracles par exemple, sont interprétées comme telles parce que ce cadre symbolique précis existait chez les intéressés et leur entourage. En effet, plutôt que d'accepter les diagnostics de dépression ou de pathologie mentale que leurs proches ou voisins ont tendance à leur fournir tout d'abord, ces individus vont s'emparer d'un système d'explication *autre*, qui, à priori, est étranger aux interprétations qui sont immédiatement disponibles dans le cadre d'une appréhension « rationnelle », médicale et scientifique des choses, mais qui existe tout de même dans un substrat à peine plus enfoui. On peut ainsi comprendre pourquoi ils préfèrent utiliser le langage de la possession et non celui du discours clinique sur la maladie mentale, même si ces deux phénomènes sont souvent pensés dans une relation de cause à effet. La capacité à pouvoir agir activement pour se sortir d'affaire et changer l'identité première négative en quelque chose de positif, reconnu par d'autres, est bien ce qui fait un spécialiste des oracles.

---

<sup>196</sup> Dan Sperber 1974, *Le symbolisme en général*, collection Savoir, Hermann, p. 11.



## **Bilan**

L'« altérité première » qui est la leur au départ de leur trajectoire est bien un « embrayeur de la subjectivation », et les malheurs qui leur servent d'élément déclencheur, des « épreuves » qui vont forger leur individualité. En cela, l'expérience religieuse des spécialistes des oracles et leur parcours illustrent tout à fait le « rôle majeur joué par la marginalité » dans le processus d'individualisation, tel qu'il a été souligné par Lozerand.

En outre, ces spécialistes des oracles font preuve d'une « dimension d'invention » permanente. Cette capacité d'innovation religieuse se rapproche de la notion de « bricolage » de Danièle Hervieu-Léger, mais elle s'exprime sur un fonds commun ancien et ne s'oppose pas à un dogme établi. D'autre part, les spécialistes des oracles ressemblent plus à la catégorie des « convertis » ou des « ré-affiliés de l'intérieur » qu'à celle des « pèlerins » qui vont d'une religiosité à l'autre sans jamais se fixer, puisque leur pratique est intense, déterminée et qu'elle trouve son fondement sur une base solide et ancienne.

Mais qu'en est-il pour les personnes qui les consultent ? Certains d'entre eux sont également des disciples en formation auprès de ces spécialistes des oracles, qui tentent, comme eux, de maîtriser la possession en vue d'en faire une expérience positive et de transformer leur parcours de souffrance et leur altérité en quelque chose de valorisé pour la société. Qu'est-ce qui différencie l'expérience des consultants de celle des spécialistes des oracles, et qu'est-ce qu'être client chez ces derniers peut apporter à la subjectivation ? C'est ce que nous allons voir dans le chapitre suivant.

## Savoir dire, savoir faire : Fidèles et disciples

Le Dainichi-ji n'a pas pour seule dimension la spécialiste des oracles Shōzaki Ryōsei, c'est un ensemble culturel centré sur celle-ci et qui vit de toutes ses composantes. En effet, même si Shōzaki Ryōsei en est le centre, le pôle qui réunit toutes ces personnes et fait que ce groupement de gens aux horizons très différents tienne et fonctionne, il ne faut pas pour autant négliger toutes ces femmes de tous les âges qui gravitent autour d'elle et lui rendent de menus services en guise d'ascèse pour résoudre leurs problèmes. Il a en effet beaucoup été question des spécialistes des oracles dans les travaux ethnologiques, mais on a peu parlé de leurs clients. Dans ce chapitre, j'aimerais aborder la question du recours aux oracles à partir d'un angle nouveau, celui de leurs consultants, afin de voir quelle influence le recours à ce type de prestation peut avoir sur leur parcours individuel.

### **I. Les « tourments intérieurs » et leur interprétation chez les spécialistes des oracles**

#### **1-1 Types de problèmes**

##### **Enfermement volontaire et dépression**

Les gens viennent consulter les spécialistes des oracles dans l'espoir d'obtenir une solution à une situation qui leur semble autrement insoluble. Comme nous le verrons par la suite, ces situations problématiques sont de nature à la fois physique et psychique,

voire même matérielle, mais elles s'expriment sur un registre varié. Elles ont toutes pour point commun leur insolubilité par les moyens qui furent en premier lieu recommandés, telle que la médecine pour les maladies ou les problèmes psychologiques. La décision d'aller voir un spécialiste des oracles est souvent prise en dernier recours, lorsque tous les autres moyens ont échoué. En outre, il convient de remarquer que le choix d'un recours aux oracles (en tant que recherche d'une interprétation religieuse pour son parcours personnel) est également l'étape d'un processus particulier dont les phases recoupent souvent l'itinéraire des spécialistes qui leur fournissent ces solutions rituelles.

Par exemple, parmi les fidèles et disciples de Shōzaki, on rencontre un homme qui a un problème d'addiction au jeu (le *pachinko*), une femme qui avait des problèmes psychologiques qui dérangeaient sa famille, la fille de Tagawa Toyo 田川豊 (née en 1946) qui était victime de paralysie du sommeil (*kanashibari* 金縛り)<sup>197</sup> et de phobies diverses, le fils d'une autre consultante qui était devenu « enfermé volontaire » (*hikkikomori* 引き籠り) suite à des problèmes de harcèlement scolaire, etc. Toutes ces personnes ont, à un moment particulier, entendu parler d'une personne qui pouvait les aider et ils se sont rendus au Dainichi-ji, où un « miracle » (*kiseki* 奇跡) est survenu. Il leur est alors révélé lors d'une séance d'oracle que leurs problèmes ne pouvaient être résolus car ils impliquaient des acteurs de « l'autre-monde », sur lesquels les moyens habituels n'ont aucune influence. Ils sont sujets à des « tourments intérieurs » (*kokoro no nayami* 心の悩み) qui semblent insolubles.

---

<sup>197</sup> Littéralement appelée « enchaînement » en japonais, la paralysie du sommeil est une parasomnie surtout répandue chez les populations adolescentes au cours de laquelle la personne se sent victime d'hallucinations visuelles et auditives qu'elle a l'impression de subir sans pouvoir bouger ni parler, tout cela associé à une sensation d'étouffement et de frayeur. Souvent, ces hallucinations impliquent la présence d'êtres identifiés comme non-humains et hostiles. Ce trouble du sommeil et les hallucinations « écrasantes » qui l'accompagnent a souvent été l'objet d'un traitement religieux, mythologique et/ou artistique.

## **La possession-maladie**

Dans beaucoup de cas, les tourments s'expriment par le registre de la « possession-maladie », c'est-à-dire non contrôlée ou voulue et amenant une situation de souffrance qui marginalise la personne qui la subit. Selon les spécialistes exorcistes ayant à traiter ces cas, cette possession non souhaitée touche surtout, aujourd'hui, des femmes jeunes, souvent non mariées, qui resteront dans bien des cas célibataires par leur entrée dans un parcours de pratique religieuse intense leur prenant tout leur temps et devenant l'objet principal de leurs préoccupations. Ce fut le cas de F. M. qui commença à fréquenter le Dainichi-ji pour résoudre ses problèmes de possession.

C'est aussi celui de Hagiwara Yuki 萩原由紀, femme célibataire d'une quarantaine d'années, qui bien que vivant et travaillant dans la ville de Saitama (près de Tōkyō), se rend une fois par mois, pendant cinq jours à Sasaguri pour participer à l'ascèse de la cascade à Ogi (Voir photos 22 et 23). Ce sont de graves problèmes de santé, associés à des troubles du comportement (dus à la possession) qui la conduisirent au Dainichi-ji. Ils y furent interprétés comme le fait d'un esprit malveillant, celui du frère de son père, qui s'était suicidé et réclamait des rites.



Photo 23 – Disciples et fidèles du Dainichi-ji pratiquant l'ascèse de la cascade à Ogi (août 2009)





Photo 24 – Fidèle recevant le rite de *o-teate* de Shōzaki Ryōsei après l'ascèse de la cascade à Ogi  
(août 2009)

Pour Uto Mitsuko, fidèle de Shōzaki Ryōsei dont j'ai parlé dans le chapitre précédent, les échanges avec les entités qui possèdent les détenteurs de « perception subtile » (*reikan*) se font souvent sur un registre de confrontation. Elle illustre ces oppositions régulières avec les esprits qui tentent régulièrement d'emprunter son corps par une anecdote. Alors qu'elle logeait seule dans un hôtel lors d'un déplacement de travail et était couchée dans son lit, elle a entendu dans la chambre des bruits de pas qui se sont arrêtés au niveau de sa tête. Cependant, elle avait déjà senti que le lieu était bizarre, et elle avait préventivement placé son chapelet autour de son cou et le *Sūtra du Cœur* sur sa tête, ce qui explique, selon elle, le départ de cette présence qu'elle jugeait malveillante. Le lendemain, elle n'avait plus aucune envie de dormir dans cet hôtel après son rendez-vous, mais il fallait bien y retourner puisque ses bagages étaient à l'intérieur. Alors, après une préparation mentale devant la porte de la chambre, elle est entrée en sachant pertinemment que la présence en question l'attendait. Effectivement, à peine eût-elle franchi la porte qu'elle sentit comme un poids lui tomber sur les épaules ; cette sensation bien connue fut immédiatement attribuée à une âme malveillante qui cherchait à emprunter son corps. La lutte fut rude. Une voix – celle de l'entité – résonna dans sa tête : « Toi aussi, tu en as du pouvoir ! » (*anata mo reikan ga aru* あなたも霊感がある) Alors, elle a réuni ses forces pour faire sortir cette âme en criant « Sors de là ! ». Là encore, elle portait son chapelet et le *Sūtra du Cœur*, mais de toute façon, dit-elle, « à cette époque, j'étais déjà forte ».

Ce type de récit témoigne bien, d'une part, de la double modalité sur laquelle s'exprime la possession – maîtrisée ou non – et de celle du « pouvoir » des spécialistes religieux. Dans ce cas précis, la possession est négative, elle n'est pas voulue. Uto Mitsuko dit elle-même ne pas avoir encore acquis assez de force pour la maîtriser. Cependant, elle en a suffisamment pour repousser l'entité, l'âme d'un mort, selon ses interprétations, qui cherche à « emprunter son corps ». Ces personnes ont donc pour but d'arriver à une maîtrise du phénomène de possession, ou de faire en sorte qu'il s'arrête.

L'état de possession est indiqué, pour Junko Yasugōchi, par un phénomène appelé « le vent mu par la main » (*tekaze* 手風)<sup>198</sup>. Dire « le *tekaze* arrive » (*tekaze ga kuru* 手風が来る) indiquait la venue de quelque chose de « subtil » (*reiteki na mono* 霊的なもの). Ce quelque chose n'est pas nécessairement voulu ou bénéfique. Lorsqu'il l'est, elle dit avoir « rencontré le vent » (*kaze ni au* 風に会う). Mais lorsqu'elle dit avoir été « touchée par le vent » (*kaze ni attaru* 風に当たる), alors, cela indique la venue sur elle de quelque chose de mauvais.

Pendant cette intrusion, la main tremble, et de sa bouche sort une voix qu'elle entend « comme si elle venait d'un autre endroit », dont elle est capable, aujourd'hui, d'identifier les paroles. Ces paroles sont importantes pour les gens qui demandent la possession rituelle, et lorsqu'elles arrivent, tout le monde s'arrête de réciter les *sūtra* pour les écouter.

## **1-2 Interprétation et solution**

### **L'interprétation du mal : recherche de causes et diagnostic**

Avec l'oracle, les tourments du cœur et du corps des consultants trouvent une explication. Par la bouche de Shōzaki Ryōsei, il leur est révélé que la cause de leurs malheurs réside dans l'intervention d'entités de l'autre monde qui auraient été offensées, ou qui sont malheureuses et/ou malveillantes. Ces malheurs sont pensés comme consécutifs à des fautes commises par leurs ancêtres ou par eux dans une vie antérieure, ou encore par eux-mêmes dans cette vie, en offensant inconsciemment des entités de l'autre-monde qu'il convient d'apaiser avant d'espérer un dénouement heureux. Suite à cette révélation, le ou la spécialiste des oracles met en place un moyen pour les soulager, en mettant en œuvre un parcours thérapeutique et rituel pouvant parfois s'étaler sur des

---

<sup>198</sup> Normalement, *tekaze* désigne l'air qui est produit par la main lorsqu'on l'agite, quand il fait très chaud pour se ventiler.



années. Parmi les consultants sur qui ce moyen a eu un résultat positif, ceux qui sont devenus des fidèles ont parlé du Dainichi-ji à leur famille, dont les membres, surtout leur conjoint, les frères et sœurs et les enfants, deviennent ainsi souvent des fidèles et se mettent eux aussi à fréquenter le temple en cas de problème, et/ou à entamer un parcours d'ascèse.

Les explications fournies par Shōzaki Ryōsei font appel à un système de représentation typique des spécialistes des oracles. Ainsi, la vision de l'autre-monde en tant que « terre pure » où les âmes des morts se transforment en bouddhas (*hotoke* 仏) grâce aux rites accomplis par les vivants, deviennent des entités bénéfiques qui protègent leur famille. Les offrandes sont attribuées aux animaux messagers des dieux, comme le serpent pour le dieu d'Izumo et le renard pour Inari, selon les préférences alimentaires attribuées à ces derniers : *sushi* au *tōfu* sucré et poulet frit pour le renard, œufs pour le serpent, etc.

Ainsi, une femme venue consulter pour mieux s'entendre avec ses filles découvrira que sa mésentente avec ces dernières est causée par le ressentiment d'un serpent, animal servant de messenger ou envoyé (*o tsukai* お使い) du dieu d'Izumo, qu'elle aurait tué sans le savoir. Pour cela, il lui sera ordonné d'amener trente œufs qui serviront d'offrandes aux serpents, offertes par Shōzaki elle-même pendant une semaine. Une autre personne se fera dire d'amener des jouets et des gâteaux pour les créatures de l'eau *kappa* et les *mizuko* 水子, âmes des enfants morts par avortement, une autre, qui aurait offensé le dieu Inari honoré auparavant par sa famille en délaissant son service, devra offrir à son animal messenger, le renard, des beignets de légumes (*tenpura* 天ぷら), du *tōfu* 豆腐 frit (*abura age* 油揚げ), des *sushi* au *tōfu* sucré et de la friture de poulet (*kara.age* 唐揚げ) avant de lire des *norito* 祝詞<sup>199</sup>, ainsi qu'une journée de purification à la cascade d'Ogi avec Shōzaki Ryōsei. Cependant, tous ne sont pas tenus

---

<sup>199</sup> Paroles rituelles codifiées utilisées pour s'adresser aux dieux dans le culte autochtone japonais, qui étaient vraisemblablement à l'origine des sorts et des invocations. Cf. Harada Toshiaki 原田敏明, article « Norito » 祝詞 dans *Nihon minzoku jiten* 日本民俗事典, sous la direction de Wakamori Tarō 和歌森太郎, Tōkyō, Ōtsuka minzoku gakkai 大塚民俗学会, Kōbundō 弘文堂, 1972, p. 557a-b, et Donald L. Philippi, *Norito. A Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*, 1990, p. XXV.

d'apporter de la nourriture. Pour certains, il ne s'agit que de rites à effectuer, de changement de diète ou de décisions relatives à la vie quotidienne, comme l'abandon de la réfection d'une maison, la mise de sel dans la direction nord d'une pièce ou la purification d'un puits dépendant de l'habitation pour guérir un membre de la famille qui vient d'être admis à l'hôpital. Les malheurs sont parfois causés par des dieux mécontents suite à des interventions humaines : une mauvaise santé générale peut être ainsi causée par quelque chose au sud d'une maison qui gêne le dieu Konjin 金神<sup>200</sup> et le met en colère.

C'est ainsi que Yokota Shinmyō, maître de Yasugōchi Junko, lui demanda de faire installer un oratoire pour le dieu des sols et des eaux Ryūjin, après qu'il lui fut apparu sous la forme d'une magnifique dragon brillant, « tel qu'elle n'en a jamais vu » lors d'une cérémonie « d'apaisement de la terre » (*jichinsai* 地鎮祭) pour la réfection de la maison qu'elle célébrait chez les Yasugōchi. Révéler le nom des dieux à vénérer et demander à leurs disciples et fidèles de construire une stèle ou un oratoire leur étant consacré est l'une des manières dont les spécialistes religieux transmettant les oracles impriment les traces de leur cosmogonie dans le paysage, réactivant sans cesse le panorama naturel et religieux. Ainsi, une patronne de restaurant pour pèlerins se fit révéler par une « personne qui voit » alors en pèlerinage à Sasaguri, qu'il lui fallait célébrer Sarutahiko d'une certaine manière en lui dressant un autel et une statue, sous peine de grands malheurs. Ce point important de la relation entre un spécialiste et son groupe de fidèles est l'une des façons visibles dont ces derniers posent leur empreinte sur la société et le paysage.

### **La solution rituelle**

Beaucoup de consultants recherchent une solution immédiate à leurs maux. Dans les cas de possession-maladie, il s'agit de retirer les âmes néfastes des personnes et

---

<sup>200</sup> « Tutélaire du métal », dieu violent de la « Voie du Yin et du Yang » (*onmyōdō* 陰陽道) associé à des interdits de direction (*kataimi* 方忌み). Voir Bernard Frank, 1998, *Kata-Imi et Kata-Tagae, Étude sur les interdits de direction à l'époque Heian*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études japonaises, et Kawamura Kunimitsu 川村邦光, 2001, « *Konjin* », *Encyclopedia of Shinto*, Volume I, p. 98-99.

surtout celles des animaux morts qui possèdent les gens. Le moine Takata 高田, employé au Nanzō-in comme moine subalterne, est également connu à Sasaguri pour proposer une « technique » (*gijutsu* 技術) de ce type. Les consultants lui sont adressés par le bouche à oreille, en général envoyés par des devins ou voyants de Fukuoka qui diagnostiquent la possession mais s'avèrent impuissants à y remédier. Sa virtuosité rituelle se manifeste dans les rites d'exorcisme pour les *tsukimono* (*tsukimono otoshi* 憑物落とし et *tsukimono harai* 憑物祓い), mais il pratique également les rites de possession avec sa femme, Takata Mitoyo, spécialiste des oracles, et notamment de l'invocation de l'âme des morts (*kōrei* 降霊)<sup>201</sup>.

Selon lui, en cas de possession pathologique, il arrive que les pratiques de dévotion ordinaire et la simple récitation de *sūtra* ne suffisent pas. Sa technique elle-même « ne marche pas à tous les coups » et il doit parfois lui-même adresser les consultants à des *ogamiyasan* comme Shōzaki Ryōsei. Takata décrit son travail comme celui d'un « maître des rituels » (*kitōshi* 祈祷師), et son efficacité ne repose selon lui sur aucune capacité particulière propre aux spécialistes oraculaires, mais plutôt sur le pouvoir du rite en lui-même (notamment, la force d'invocation directe des *mantra*) et sur sa propre dévotion individuelle. Il nie posséder toute capacité personnelle sortant de l'ordinaire, telle que les perceptions extra-sensorielles, et dit s'en remettre entièrement à l'efficacité du rite. Celle-ci consiste selon lui, en la conjonction de « la force d'intention du pratiquant » (*gyōja no nenriki* 行者の念力), avec la « force du croire du fidèle » (*shinja no shinriki* 信者の信力) et la « force conférée par l'entité vénérée » (*honzon no kajiriki* 本尊の加持力)<sup>202</sup>. Autrement dit, le rite est un outil qui ne devient actif que si trois éléments sont mis en place : le spécialiste religieux, détenteur de la capacité (institutionnelle et personnelle) d'effectuer ce rite de façon exacte, un fidèle, et des interlocuteurs de l'autre monde, à la fois présents parce qu'ils sont invoqués et

<sup>201</sup> Cet exemple témoigne d'un élément fondamental de la pratique du contact direct avec les entités : l'association d'un maître des rituel avec une spécialiste de la possession, comme l'a souligné Anne Bouchy 2001, p. 96.

<sup>202</sup> Je reviendrai sur cette notion importante de triple investissement dans le chapitre 7.

représentés par l'entité à laquelle est dédiée ce rite. Selon Takata, le rite est donc un échange tripartite qui ne doit que peu ou rien au « pouvoir personnel » d'un spécialiste religieux, et si pouvoir il y a, il provient de cette capacité, ou plutôt cette légitimité, à célébrer le rite devant des objets de vénération<sup>203</sup>.



Photo 25 – Rite du *o-teate* donné par une disciple de Shōzaki Ryōsei aux participants de la fête d’Inari (avril 2008)

### Esprits-animaux et âmes affamées

Par quelles entités les gens se disent-ils possédés ? L'équipe d'ethnologues réunis

---

<sup>203</sup> Chez Weber le charisme est dit « personnel » à cause de ses propriétés spécifiques, à savoir qu'il est strictement attaché à une personne, même dans les cas où c'est une institution qui l'a dévolu à un individu (comme c'est le cas avec le moine Takata). Cependant, il est aussi « situationnel », ainsi que l'a montré Michel Dobry qui qualifie le charismatique de « saillance situationnelle » (Sociologie des crises politiques, Paris, 2009, p. 204-208) et le définit comme « la somme des anticipations de tous les acteurs qui font de cet homme une solution acceptable par les autres » (Raphaëlle Laignoux, Que faire du charisme ? p. 19)

par Komatsu Kazuhiko a classé les entités possédantes en cinq grands types : les dieux forces de la nature tout d'abord, puis les « âmes » (*tamashii* 魂 ou encore *rei*, *ryō* 霊) d'humains (morts ou vivants), les animaux (chiens, renards, serpents notamment) et les « dieux-démons » (*kijin*), les arbres de grande taille ou anciens, et enfin, des esprits de lieux<sup>204</sup>.

Une précision s'impose sur ces termes. Le terme *rei* 霊 évoque un principe intérieur qui est un difficile à traduire par « âme » sans éviter d'évoquer des significations judéo-chrétiennes dont il se distingue. Anne Bouchy propose le terme de « principe subtil »<sup>205</sup>. Ce principe subtil est partagé par tout ce qui existe : végétaux, humains et animaux.

A Sasaguri aujourd'hui, on parle généralement de renards ; *kitsune* 狐, chiens ; *inu* 犬, chiens viverrins ; *tanuki* 狸)<sup>206</sup>, qu'on appelle aussi *hyōi* 憑依 (« possession ») ou *hyōrei* (« âme (agent) de possession ») ou tout simplement *rei*. Mais cela peut-être aussi des dieux, *kami sama*, et même des « âmes de personnes vivantes » (*ikiryō* 生霊), qu'on « attrape » et qui « s'accrochent » (*tsuku* 憑く) aux vivants. Ils peuvent aussi être

<sup>204</sup> Komatsu, *ibid.*, p. 21.

<sup>205</sup> Anne Bouchy « Des expériences autres du monde. Appréhender le vécu des oracles dans la société japonaise », in *Des expériences du surnaturel*, Archives de Sciences sociales des religions 145 (2011), janvier-mars 2009, pp. 51-72.

<sup>206</sup> L'importance des esprits animaux comme protagonistes dans les discours sur la possession, même dans un milieu semi-urbain comme Sasaguri, peut sans doute être rapproché de ce que dit Anne Bouchy sur les dieux protecteurs animaux des oracles : « Les sangliers, les cerfs et les serpents blancs, les ours, les singes et les corbeaux, y apparaissent craints et vénérés comme *kami* de la montagne. L'homme y est montré comme cherchant à interpréter leur volonté par des oracles, pour régler sur eux son comportement et éviter les catastrophes. L'animal-incarnation ou véhicule des *kami* est une constante de la religion coutumière. Cette constante s'est trouvée renforcée par le bouddhisme qui parle de la réincarnation de l'âme des morts dans les animaux des voies infernales ou de ce monde ; ou qui montre certains bodhisattvas et de nombreuses figures bouddhiques secondaires montés sur des supports animaux. Le renard, en particulier, fut intégré dans un rite mêlé d'éléments bouddhiques et pratiqué par les ascètes des montagnes, les *gyōja* de tout genre mais aussi par les moines. Celui-ci, appelé rite de Dakiniten, fut utilisé pour la divination, l'acquisition des pouvoirs, les malédictions ou les exorcismes. La littérature ancienne, les récits oraux fourmillent de ces histoires de renards porteurs de bonheur ou de malheur, serviteurs d'ascètes redoutés. ». Anne Bouchy 2005, *op. cit.*, p. 125-127. Dans son article « La "possession" des esprits animaux (*tsukimono*) au Japon et la mythologie bouddhique », dans *Cahiers d'Extrême-Asie* 21 (2012), « *The Way of Yin and Yang. Divinatory Techniques and religious Practices / La Voie du Yin et du Yang. Techniques divinatoires et pratiques religieuses* » édité par Bernard Faure, p. 387, Nobumi Iyanaga 彌永信美 souligne qu'il ne s'agit d'ailleurs pas d'animaux ordinaires, mais fictifs, et seulement visibles à certains, à certains moments. Les spécialistes religieux qui les voient soulignent souvent leur couleur ou leur taille inhabituelle. A l'instar des « fantômes », ils sont les seuls à les voir.

« attrapés » dans les lieux où les gens « jettent » leurs soucis et leurs « impuretés » (*kegare* ケガレ), comme les cascades.

Le verbe « attraper » ; *tsuku* 憑く, a plusieurs sens, mais il s'agit au départ d'un terme servant à désigner un état de fixation des entités sur la personne, ce qui est expliqué par Komatsu Kazuhiko :

Le mot « *tsuku* » désigne et explique une situation physiologique et psychologique anormale, c'est-à-dire qu'il signifie une situation dans laquelle un dieu ou un esprit est venu s'incorporer (*norinutsutta* 乗り移った). Il y a beaucoup d'expressions différentes de la situation de possession, mais pour faire simple on peut dire qu'il s'agit d'une situation où la conscience de la personne « prise » est remplacée par celle du dieu ou de l'esprit qui possède (une situation de transe). Par exemple, dans le cas d'une possession par un renard, la conscience de la personne est remplacée par celle du renard et son comportement devient également celui d'un renard. Mais il existe un autre sens au mot « *tsuku* » en plus de celui de cette situation de changement de conscience induit par la situation de possession, un peu plus large, qui est aussi utilisé pour désigner une situation de ressenti anormal dans son corps sans impliquer de changement de conscience.<sup>207</sup>

Cependant, ce genre d'expériences arrive aussi aux pèlerins qui se retrouvent seuls sur les chemins. Sasaguri est réputé pour être un endroit où l'on peut « attraper » des influences ou des âmes néfastes et faire des rencontres sortant de l'ordinaire. Les rencontres inquiétantes font en effet partie des aléas du pèlerinage à Sasaguri, que l'on fasse le parcours seul ou en groupe. Ainsi, de nombreux témoignages rapportent ce type d'expérience : voix mystérieuses et chuchotantes dans un oratoire vide et silencieux, paralysie soudaine en passant devant une statue ou une stèle, présence invisible sur les chemins, pour les pèlerins qui s'attardent à la nuit tombée. Dans cette épistémologie de la mauvaise rencontre que l'on peut faire à Sasaguri, on trouve les humains voleurs

---

<sup>207</sup> Komatsu Kazuhiko 小松和彦 dans son « Etudes sur la croyance en la possession par les esprits » (*Hyōrei shinkō ron* 憑霊信仰論), *Minshū shūkyō shi* vol.30, Yūzankaku 雄山閣, 1992, p. 375. Ce terme peut aussi signifier « avoir de la chance », comme l'explique Sasaki Kōkan : « Il y a beaucoup d'étudiants qui, en sortant d'un examen où ils ont pu répondre à de nombreux problèmes, bondissent en criant : « Aujourd'hui, c'était fixé [sur moi] ! » [ついてる] Au contraire, ceux qui ont raté disent « Aujourd'hui, je l'avais pas ». [ついてない] Les jeunes d'aujourd'hui utilisent ces « je l'ai », « je l'ai pas » dans des situations variées de leur vie quotidienne. Mais quand on leur demande ce à quoi ce « je l'ai » fait référence, ils répondent que « l'avoir » désigne « réussir : avoir de la chance », et que son contraire « ne pas l'avoir » désigne « rater : être malchanceux ». Quand on leur explique que « l'avoir » signifie « l'avoir accroché à soi » et que, dans les temps anciens, cela faisait référence à la capacité spirituelle et magique de la personne [en état de fixation] de faire changer un destin ou tourner une situation, ils sont tous surpris. » Sasaki Kōkan 佐々木宏幹, *Hotoke to rei no jinruigaku. Bukkyō bunka no shinsō kōzō* 仏と霊の人類学——仏教文化の深層構造, Tōkyō, Shunjūsha 春秋社, 2000 (1<sup>re</sup> éd. 1993), p. 115.

d'offrandes côtoyant les renards, réputés pour perdre les pèlerins ou leur jouer des tours en se déguisant en personnes à l'aspect louche<sup>208</sup>, dans des endroits mal indiqués et en pleine forêt. Ces rencontres mystérieuses sont doublées d'une expression positive, lorsqu'il s'agit du Grand Maître Kōbō, qui prend volontiers la forme d'un pèlerin solitaire ou d'une ombre sur les photos. Pour les gens qui y accomplissent des actes religieux, Sasaguri est un lieu chargé, puissant, où s'accumulent les âmes. Ces dernières « fatiguent » les pèlerins, surtout les plus vulnérables.

Les âmes néfastes sont les plus nombreuses, notamment les âmes des enfants (*mizuko san* 水子さん), et de défunts « sans liens » (*muen-san* 無縁さん), c'est-à-dire sans famille pour conduire les rites ou des animaux. Les renards, nous apprend un moine pratiquant des exorcismes<sup>209</sup>, seraient les plus effrayants car les plus faciles à attraper. Les plus « mauvais », paraît-il, seraient les « renards des champs » (*no-gitsune* 野狐), de couleur brune, alors que les blancs seraient au contraire « semblables aux dieux », leur robe s'éclaircissant au fur et à mesure de leur ascension dans la hiérarchie extra-mondaine<sup>210</sup>. Ces esprits, en possédant les gens, « empruntent la bouche et le corps » des vivants pour réclamer des rites ou exprimer les souffrances qu'ils vivent dans l'autre monde. Cela se fait souvent sur un registre physiologique : « j'ai froid »,

---

<sup>208</sup> Les renards sont des animaux au statut ambigu, à qui on attribue toutes sortes de farces et de transformations. Voir Anne Bouchy 1984, « Le renard, élément de la conception du monde dans la tradition japonaise », *Le Renard : tours, détours et retours*, Etudes mongoles 15, Laboratoire d'ethnologie et de Sociologie comparative, Université de Paris X, Nanterre, p. 17-70.

<sup>209</sup> Dans son article « La "possession" des esprits animaux (*tsukimono*) au Japon et la mythologie bouddhique », p. 387, Nobumi Iyanaga donne l'explication suivante : « Il existe un emploi absolu du verbe *tsuku* sans aucun complément. Par exemple, *watashi wa hontō-ni tsuite imasu* 私は本当についています, littéralement « je suis réellement attaché », signifie : « j'ai vraiment de la chance ». On peut utiliser cette phrase, lorsqu'on a gagné un prix à la loterie, ou qu'on a évité de justesse un accident grave. Ce sens-là (dans le sens d'« attachement-possession »), constitue même l'emploi le plus fréquent de ce verbe. La simple forme nominale *tsuki* (qui s'écrit normalement en *hiragana*, つき) peut-elle même avoir le sens de « chance », comme le souligne Komatsu Kazuhiko 小松和彦, auteur d'un livre important sur les phénomènes de possession au Japon. »

<sup>210</sup> Anne Bouchy rapporte que, pour la spécialiste des oracles d'Ōsaka qui est la protagoniste principale des *Oracles de Shirataka*, plus un renard est blanc, plus il a un rang élevé » (p. 118). Elle a insisté par ailleurs sur la vitalité de la conception du renard comme *kami* et véhicule animal-intermédiaire des dieux encore aujourd'hui « pour toute une partie de la population » : « bienveillant et terrifiant, l'intermédiaire par excellence » (Anne Bouchy, *Les oracles de Shirataka*, p. 127). Dans ce que nous avons rapporté ici à propos des renards, la personne qui parle est un moine exorciste du Nanzō-in, Takata. (Propos recueillis le 24 mars 2010).

« j'ai chaud », « j'ai faim/soif », « j'ai mal... »

La première âme à posséder F. M., une femme d'une quarantaine d'années originaire de Shimonoseki 下関 et se rendant régulièrement à Sasaguri, fut celle de son beau-frère, décédé d'un cancer. Ensuite, cela a été l'esprit d'un criminel mort sur une ancienne aire de décapitation, sur laquelle était construit son lieu de travail. Cette âme disait par sa bouche : « Va chercher ma tête ! » Ensuite, ce fut l'âme de fœtus avortés. A ce moment là, cette femme parlait avec une voix ressemblant à celle d'un enfant, et demandait toujours à manger (du chocolat, notamment) : « j'ai faim, j'ai faim ! », qu'elle avalait « *gaaa* ! » d'une seule traite.

Cette femme de grande taille, à la voix grave et l'air calme et posé m'a été présentée dans le bus de retour du pèlerinage à la cascade de Ogi par une autre femme pratiquant cette activité sous la direction de Shōzaki Ryōsei, comme l'une des quelques participantes qui « parlaient » dans la cascade. Autrement dit, quelqu'un sur qui « descendaient » les âmes. Pourtant, F. M. disait n'avoir aucun pouvoir de perception. Si les âmes entraient si facilement dans son corps, c'est parce qu'elle était, selon elle, une personne « vide », « faible », sans confiance en elle. Elle se comparait en cela à une « marionnette » dans laquelle toutes sortes d'influences pouvaient entrer.

Sa famille est au courant de son état et tout le monde surveille la moindre modification de son caractère, au cas où une âme serait encore entrée dans son corps. Dans ces cas là, les symptômes sont toujours les mêmes. Lorsque cela se produit, elle se sent lourde au niveau des épaules et du dos (*senaka ga omokunaru* 背中が重くなる), comme si on s'accrochait à elle. Ensuite, elle se sent vide, n'a envie de rien, à l'humeur sombre comme lors d'une dépression (*kibun ga ochikonde kuru* 気分が落ち込んでいく, *waruku naru* 悪くなる, *utsu naru* 鬱なる) ou perd conscience (*ishi ga toreru* 意志が取れる). Sa voix, sa manière de parler, de bouger, changent du tout au tout. Elle peut aussi manifester un comportement animal. Quand la famille, frappée par ses symptômes, lui demande comment elle va, alors là, les mots de l'entité sortent. Parfois, ces « paroles » ne sont que de simples jappements, des pleurs ou même, une langue



archaïque ou inconnue. Elle se met à avoir des envies subites et bizarres, souvent à l'opposé de ses goûts habituels. Ainsi, l'âme d'un chien s'étant accroché à elle, M. F. se mit à manger du poulet frit (*kara.age*), alors qu'elle détestait ce plat en temps normal. Une autre fois, possédée par l'âme d'un enfant, elle dévora des bonbons par paquets entiers. Quoiqu'elle puisse manger dans ces cas là, il lui était impossible de grossir, ce qui était alors interprété comme un signe manifeste de la possession-maladie.

En dehors de ces crises par lesquelles elle montre quel type d'âme la possède, elle reste dans un état de passivité et de semi-léthargie, émaillé de violentes sautes d'humeur, qui sont interprétées par l'entourage comme autant de manifestations de l'âme. Son visage change également, prenant souvent un teint verdâtre, et ses joues se creusent.

Le comportement animal évoque la possession par une catégorie d'âmes redoutée, les « âmes d'animaux » (*tsukimono* 憑物) qui n'est jamais de bon augure et dont il faut se débarrasser au plus vite. Cependant, une autre catégorie est elle aussi redoutée : il s'agit des âmes des enfants morts, un type de possession dont sont souvent victimes les jeunes femmes non mariées. Si les âmes d'animaux tendent à se faire plus rares dans une société dont les campagnes se vident, ils sont toujours présents dans l'imaginaire collectif, surtout les « chiens », remis au goût du jour par la présence des « *petto* » (〜♡♡) ou « petits animaux de compagnie », à qui l'ont fait une place dans les cimetières, et les « renards », à la pérennité assurée par leur statut d'animal emblématique, notamment dans le culte très répandu du dieu Inari. Quant aux âmes tourmentées des enfants morts, ils sont d'autant plus au cœur des préoccupations religieuses que la présence active des femmes dans le paysage religieux se donne de plus en plus à voir. F. M. fut victime des deux.

### **Être fort, être faible : les supports humains des âmes**

Les jeunes femmes, en particulier, les personnes en état de faiblesse mentale et physique, et les gens « gentils » seraient les plus exposés, surtout s'il y a des secrets à

révéler, comme l'avortement caché avant le mariage d'une jeune fille ou la volonté d'un ancêtre qui n'a pas été respectée. Ces expériences de la possession se font sur deux registres : non souhaitée et subie ou voulue et maîtrisée. Dans le second cas, les supports des entités qui possèdent sont les spécialistes des rites oraculaires. Dans le premier, elle est source de désordre, de tourments et de pathologies.

Parfois, des entités sont particulièrement virulentes et le spécialiste échoue à en débarrasser complètement le consultant. Dans ce cas de figure, les consultants doivent donc multiplier les rites et les ascèses, s'engageant alors dans un parcours thérapeutique et rituel qui est le même que celui par lequel le spécialiste des oracles est passé. C'est ainsi qu'une petite partie des consultants, ceux qui « restent » et sont présents quasi-quotidiennement dans l'entourage du spécialiste, sont des personnes qui bien qu'« ordinaires » au départ (dans le sens où elles n'ont pas encore les capacités ni aucune des prérogatives de spécialiste religieux) sont en fait des spécialistes des oracles en devenir. Ces individus tentent de transformer une expérience non maîtrisée, subie et vécue comme une malédiction, en technique utile à eux-mêmes et à la communauté. Pour se faire, ils s'entraînent auprès d'un maître comme Shōzaki Ryōsei, qui les guide dans leur parcours d'ascèse, en vue d'obtenir les capacités nécessaires à la maîtrise de la possession.

## **II. Ce que les fidèles viennent chercher auprès des spécialistes des oracles**

### **2-1 Rencontre avec un modèle**

Pour M. F., bien avant le rôle de référent religieux que vint tenir Shōzaki Ryōsei, c'est le personnage de sa grand-mère, pèlerine de Sasaguri, qui eut une influence sur la façon dont elle interpréta son mal, et aussi, semble-t-il, sur la facilité avec laquelle son entourage accepta la solution rituelle. C'est sa grand-mère qui la première lui parla du

Dainichi-ji, le temple de Shōzaki Ryōsei. C'est aussi cette dernière qui lui parla de Sasaguri comme d'un endroit miraculeux, peuplé d'esprits et de dieux aux demandes exigeantes :

Alors qu'elle [la grand-mère] faisait le pèlerinage à Sasaguri, une voix s'est faite entendre : « Tu ne fais que prier pour des demandes personnelles, et lorsque tes vœux sont réalisés, tu ne remercies pas », lui a-t-on dit, ce qui inaugura pour elle une pratique du pèlerinage plus assidue. Une chose similaire était déjà arrivée à son frère, à Dazaifu 太宰府. Il passait au sanctuaire Tenmangu 天満宮 sans s'incliner. Alors il a entendu cette voix, puis une main lui a attrapé le poignet et il a senti une manche de kimono le frôler.

Cet épisode explique, pour elle, l'origine de sa perception « subtile », héritée de sa grand-mère. Celle-ci est la première qui eut une pratique religieuse intense dans la famille. En entrant dans cette voie de pratiques intenses, elle affirme prendre « la suite » de sa grand-mère.

Ainsi M. F. dit avoir rencontré Shōzaki Ryōsei en étant possédée par une âme qui souhaitait des rites et qui l'avait possédée dans ce but. Elle est alors montée dans un taxi et a demandé à ce qu'on l'emmène au Dainichi-ji. Mais le taxi s'est trompé de chemin, et elle, alors qu'elle n'y était jamais allée, s'est mise à hurler en changeant de voix : « Non, c'est par là ! » en indiquant la route qui y menait. A son arrivée, Shōzaki Ryōsei a tout de suite compris sa situation et a donné des rites pour l'entité qui la possédait, ce qui l'a fait sortir. C'est aussi Shōzaki Ryōsei qui sut lui révéler les noms et la nature des entités qui la possédaient et leurs réclamations. Cette dernière lui permit d'échapper à une situation de détresse extrême :

Grâce à elle, j'arrive à savoir qui sont les entités qui se sont accrochées à moi. Si je n'avais pas rencontré le *sensei*, je serais à l'asile.

En plus de sa réputation, de son efficacité et de son assise institutionnelle, la personnalité (*jinkaku* 人柄 ou *hitogara* 人柄) du maître est primordiale. Le traitement personnalisé qu'il consacre à chacun participe entièrement de son charisme. Shōzaki

Ryōsei est considérée comme une « mère » par Hagiwara Yuki.

Les spécialistes des oracles jouent pour ces personnes en crise avec elles-mêmes un rôle de modèle, puisqu'elles sont passées par un itinéraire de détresse similaire et ont réussi à transformer une situation initialement négative en quelque chose de positif :

Artisans, pour eux-mêmes et pour les autres, de la recomposition de la vision du moi et du monde, les *fugeki* contribuent à la construction des identités individuelles et collectives, tout en entretenant vivant, dans l'univers contemporain des représentations, le « monde autre » de la montagne et des entités qui y résident.<sup>211</sup>

## 2-2 Prise en main active

### Ascèses et activités diverses

En fréquentant un spécialiste des oracles comme Shōzaki Ryōsei, les consultants ont accès à diverses activités religieuses, en plus de celles qui sont déjà proposées dans le temple.

Ainsi, Tagawa Toyo participe à diverses activités religieuses, dont le pèlerinage d'hiver organisé par le Nanzō-in. Pourtant, cette femme se définit avant tout comme fidèle de Shōzaki Ryōsei, dont elle est l'une des disciples. Elle entretient un rapport direct avec cette dernière qu'elle n'a pas avec le supérieur du Nanzō-in ou son fils. L'élément déclencheur de son investissement au Dainichi-ji fut le suivant : Sa fille aujourd'hui âgée de 36 ans et mère de famille, rencontra de graves problèmes personnels avant l'âge de 25 ans. Ceux-ci furent interprétés par Shōzaki Ryōsei comme les manifestations d'une âme d'un mort ou d'un fantôme (*bōrei* 亡霊), qui apparaissait notamment lors d'épisodes terrifiants de paralysie du sommeil (*kanashibari* 金縛り). Cette situation dura trois ans, jusqu'à ce que la mère se décide à consulter Shōzaki Ryōsei, dont elle entendit parler par une amie. Comme bon nombre d'autres fidèles, elle participe à l'ascèse de la cascade collective mensuelle organisée par Shōzaki à Ogi.

---

<sup>211</sup> Anne Bouchy 2001, p. 105.

C'est l'une des disciples qui s'occupent de son temple. Sa sœur est également devenue une fidèle, et une pratiquante assidue du *takigyō* dans la cascade de Fudō, d'où l'on peut, selon Shōzaki, « voir l'autre monde » (*ano yo ga mieru* あの世が見える).

De la même façon, l'ascèse de la cascade sous la direction de Shōzaki Ryōsei a permis à F. M. d'acquérir plus de contrôle sur la possession. Si les crises de possession peuvent survenir n'importe quand, il lui arrive aussi d'être prise sous la cascade par les âmes : c'est là qu'elle se met à « parler ». Dans ces cas là, son maître, Shōzaki Ryōsei, fait sortir l'entité immédiatement, car il ne s'agit pas d'une possession désirée. Par ailleurs, c'est elle qui identifie ce qui possède F. M. Mais depuis quelques temps, ce ne sont plus des âmes des morts ou d'animaux mais des divinités ; « *kami sama* », qui entrent en elle, et là, tout est différent. C'est plus ou moins, ce qu'elle recherche maintenant en entrant sous la cascade. « En demandant, ils viennent, dit-elle. Ils peuvent être partout à la fois (*bunshin to natte* 分身となつて). La sensation ne se fait plus au niveau des épaules mais du haut de la tête comme une descente, « car ils sont d'un niveau supérieur ». La tête fait mal, comme si elle portait un casque. Là encore, les manifestations sont celles de l'entité, et elles sont parfois visibles pour plusieurs personnes. Par exemple, elle se sent auréolée de flammes (*ka.en* 火炎) dans le cas de Fudō myōō. Selon elle, les « *kami sama* » ne parlent pas la même langue que nous, et lors d'une visite à un oratoire, alors qu'elle écrivait les yeux fermés avec un pinceau, elle s'est mise à écrire dans une langue inconnue dont les caractères « ressemblaient à de l'arabe, mais sans en être », « une langue qui n'existe pas sur terre » et que personne ne pouvait lire. Dans ces cas là, ses paroles sont tout d'abord incompréhensibles, mais les gens autour d'elle lui parlant en japonais, elle se met petit à petit à répondre dans ce même idiome, « comme si le *kami sama* apprenait la langue », mais toujours sous une forme inhabituelle et souvent archaïque, qu'elle-même ne comprend pas. Comme elle ne pouvait pas jeter ce que les *kami sama* avaient écrit, elle les a fait brûler dans le foyer (*taki age* 炊き上げ) lors d'un rite du feu au temple Dainichi-ji.



Photo 26 – Takase Kakumyō enseignant à deux jeunes coiffeurs de Fukuoka la manière d’entrer sous la cascade de Yōrō (mars 2008). On aperçoit le sachet de sel utilisé pour purifier la cascade au préalable.

### **Sortir du quotidien**

Les tourments psychologiques sont, dans beaucoup de cas, la cause initiale ayant conduit des personnes à pratiquer l’ascèse de la cascade dans l’espoir d’une solution, pour eux-mêmes ou pour un proche. Un bon nombre des fidèles de Shōzaki Ryōsei qui pratiquent l’ascèse de la cascade sous sa direction l’ont commencé suite aux problèmes de leur enfant adolescent, et ce fut également le cas pour Makino Mika qui fit faire l’ascèse de la cascade à sa fille lorsque celle-ci fit une dépression. Beaucoup de pratiquants évoquent, en plus de son aspect purificateur, l’effet thérapeutique et tonifiant de cette ascèse qu’ils assimilent à une pratique de santé et qui leur permet de se « recharger » directement en énergie, dans un cadre naturel situé en dehors du quotidien. Certains vétérans expliquent leur longévité et leur santé grâce à sa pratique régulière.

Les ascèses dirigées proposées par les spécialistes des oracles à leurs fidèles et disciples permettent à ces derniers d'évacuer leurs problèmes de tous les jours, de les extérioriser et surtout de les replacer dans un contexte plus large que celui de leur quotidien immédiat. Lors des activités rituelles qu'ils accomplissent sous la direction du spécialiste religieux, ils se retrouvent soudain dans un cadre à la fois dépaysant et considéré comme un havre ressourçant par leur maître qui y a pratiqué l'ascèse et trouvé lui-même une solution à ses tourments.

D'autre part, les *fugeki* proposent aussi un triple déplacement du problème reproduisant leur propre parcours ; d'abord déplacement du moi vers l'autre : en instaurant le culte d'une divinité qui devient le point de référence dans la dimension autre, et la clef des causes négatives et positives ; puis de l'extérieur vers l'intérieur : ils font intérioriser la démarche en incitant à la pratique individuelle de l'ascèse ; ensuite dans l'espace : ils emmènent avec eux les consultants lors de leurs pèlerinages vers la montagne Ikoma et autres lieux de leurs pratiques.<sup>212</sup>

Le lieu d'ascèse, souvent situé dans un cadre naturel exceptionnel, est en outre chargé d'histoire et de pouvoir.

Tokunaga Wasan vit et reçoit ses consultants dans le département de Miyazaki, où elle vit.

Connu comme l'un des premiers foyers du peuplement de l'archipel, il compte de nombreux sites archéologiques anciens et des sanctuaires considérés aujourd'hui comme des « *powerspots* パワースポット<sup>213</sup> », ainsi que le sanctuaire de Hyūga Ama-no-iwato 日向天岩戸神社 à Takachiho 高千穂 et celui de Udo 鵜戸神宮 (ville de Nichinan 日南), où se seraient déroulés de nombreux épisodes du *Kojiki* 古事記. Tokunaga Wasan y emmène souvent ses clients de la ville lorsqu'ils viennent lui rendre visite, notamment les enfants victimes de harcèlement scolaire et ceux qui refusent d'aller à l'école, s'enfermant dans leur chambre. Pour elle, les promener dans un décor naturel à couper le souffle, leur raconter des récits merveilleux tout en les mettant en

---

<sup>212</sup> Anne Bouchy 2001, p. 101.

<sup>213</sup> « Lieux de pouvoir » : endroits considérés comme rassemblant une grande force spirituelle et qui correspondent souvent à des lieux sacrés comme des villes de pèlerinage ou des grands sanctuaires. C'est un terme utilisé par les médias, pour illustrer une tendance touristique privilégiant les voyages à but « spirituel ».

relation avec ces monuments anciens « chargés » en énergie, participe d'une thérapie globale dont elle affirme le succès. Pour ces personnes, souvent enfermées chez elles depuis des mois et en pleine dépression, il s'agit d'un véritable bol d'air frais.

Aujourd'hui, comme l'a très bien fait remarquer Hasebe Hachirō 長谷部八郎<sup>214</sup>, un grand nombre de personnes, notamment de moins de 30 ans, se tourne vers la pratique de l'ascèse suite à la lecture de ces livres, qui indiquent un peu à la manière d'un manuel de voyage, les différents types d'ascèse et les lieux de pratique où l'on peut s'entraîner sous la houlette des officiants des temples et sanctuaires qui en sont responsables. Les témoignages à la première personne sont de mise, et une grande subjectivité qui se veut le reflet des expériences intérieures du pratiquant est attendue. Ils sont une bonne illustration des motivations de toute une frange de la population religieuse aujourd'hui, des jeunes à qui la « religion » fait moins peur qu'à leurs aînés, pour qui l'image des groupes religieux a changé drastiquement à la suite des incidents des attentats au gaz sarin dans le métro de Tōkyō par la secte Aum en 1995. Ce sont ces pratiquants, plus jeunes, que l'on retrouve dans les sites d'ascèse de la cascade et sur les chemins de pèlerinages, avouant tout de go ne pas avoir de « croyances particulières » alors même qu'ils accaparent une religiosité où le recours direct aux divinités est franchement exprimé.

Weber avait déjà souligné que les fidèles des « charismatiques » formaient une communauté émotionnelle qui, bien qu'issue du rapport direct et personnel avec un spécialiste religieux reconnu comme charismatique, pouvait être transmis à un groupe plus large, et notamment à la famille.

Ainsi, Shibata Miyoko 柴田美代子 est, avec son fils Shōgo 章吾, sa fille Kimiyo 君代 et son époux, une consultante de Shōzaki Ryōsei. Les membres de cette famille originaire de la ville de Tsuyazaki 津屋崎 située à 40 minutes de voiture de Sasaguri,

---

<sup>214</sup> Hasebe Hachirō 2011, « Yama no seisei to taiken shugyō » 山の聖性と体験修行 *Shugen he no shōtai. Reizan to shugyō taiken* 修験への招待——霊山と修行体験 Tōkyō 東京, Shinjinbutsu ōraisha 新人物往来社, p. 204-210.



étaient, à la génération précédente, des pèlerins du pèlerinage originel de Shikoku. Le fils, au lieu de reprendre le flambeau à la mort de sa mère, décida d'accomplir le pèlerinage à Sasaguri pour ses parents décédés (*kuyō henro* 供養遍路) et devint un fidèle du Nanzō-in. Lors du pèlerinage d'hiver organisé par ce temple et auquel Shōzaki Ryōsei participait, il la rencontra et en parla à sa femme. Cette dernière, qui n'accomplissait pas le pèlerinage, se décida à venir au Dainichi-ji en 1999 pour obtenir des conseils suite à des problèmes concernant ses enfants alors adolescents. Shōzaki Ryōsei en révéla les causes, donna des instructions rituelles pour leur résolution et les deux parents devinrent des fidèles. Néanmoins, chacun des deux se dirigea vers une religiosité différente : alors que la mère téléphone régulièrement en cas de souci à Shōzaki Ryōsei, elle n'accomplit aucune forme d'ascèse ou de pèlerinage. Son époux, lui, devint un disciple de la spécialiste, se dirigeant vers une religiosité plus intense. Au sein d'une famille qui fréquente le même groupe religieux, chacun peut avoir des trajectoires religieuses différentes.

### **Ceux dont les problèmes ne sont pas résolus**

*A contrario*, la situation de F. M. n'a pas encore connu de résolution, que ce soit par le retour à la vie de famille ou par la consécration religieuse, car elle n'est pas encore devenue spécialiste. Si on compare sa situation actuelle à une certaine période du récit de Shōzaki Ryōsei ou de Tokunaga Wasan, le récit de son parcours religieux exposé précédemment ressemble au départ d'une carrière de spécialiste des oracles. Cependant, F. M. n'en est pas encore là : elle ne peut pas délivrer et interpréter des oracles toute seule et n'a aucun fidèle ou disciple autour d'elle. Elle en est encore au stade de la pratique intense, celle qui la conduira peut-être à la maîtrise et à la reconnaissance de son état. Cependant, la possession pour elle a été dès le départ pathologique, à la différence de Shōzaki Ryōsei dont la première possession fut le fait d'une entité supérieure lui proposant un contrat. Selon ses propres mots, la différence entre des gens

comme Shōzaki Ryōsei et elle, c'est le fait que dès le début, ce sont des « *kami sama* » qui sont incorporés, ce qui n'a pas été son cas. Pour les spécialistes religieux professionnels, la possession est le fait d'entités supérieures, alors que pour ceux qui en sont victimes, il s'agit d'entités inférieures. Évidemment, comme selon elle, le but des entités qui la possèdent étant « d'emprunter le corps des gens comme réceptacle lorsque c'est possible car ils veulent manger, faire comme les vivants ou obtenir des rites », ils essaient de le faire avec des gens comme Shōzaki Ryōsei également, mais n'y arrivent pas car, grâce aux pouvoirs acquis par leurs pratiques, ceux-ci les en empêchent. Ce n'est pas encore son cas, dit elle. L'ascèse de la cascade lui permettra peut-être d'y arriver. Mais maintenant que sa situation est plus ou moins stabilisée, F. M. ne se rend au Dainichi-ji que lorsqu'elle est en proie à des problèmes personnels graves.

La fille de Tagawa Toyo, se trouve dans une situation similaire. Inquiète pour sa fille de 16 ans qui présentait des symptômes dépressifs menaçant le bon déroulement de ses études et poussant sa mère à arrêter de travailler pour s'occuper d'elle à plein temps, cette femme de Nogata 野方, ville située au dessus d'Iizuka, se rendit au Nanzō-in. Là, elle fut orientée vers le Dainichi-ji. Les causes de sa dépression ont été interprétées par Shōzaki Ryōsei comme une charge karmique négative (*innen* 因縁) héritée de son père, dont le cousin est passé par les mêmes affres avant de guérir par la pratique religieuse. Cette dernière lui fait faire diverses pratiques depuis une dizaine d'années dans le but de l'amener à maîtriser cette sensibilité excessive, cause de son malheur. Malheureusement, cela n'a pas marché. Jusqu'à ses 35 ans, elle alterna les séjours à l'hôpital volontaires et une vie active qu'elle n'était jamais capable de mener bien longtemps. « Si seulement elle devenait capable de (les) fréquenter d'une façon avantageuse, dit sa mère en se référant aux êtres du monde autre avec lesquels sa fille dit pouvoir communiquer. Mais cela n'est jamais arrivé ». Elle ne se rendait au Dainichi-ji que lorsqu'elle allait mal.

Selon le supérieur du Nanzō-in, lorsqu'il est impossible d'arranger la situation par le biais des rites, le seul moyen qu'il reste est de rendre la personne plus forte, à même de contrôler son état avec l'ascèse. Ceux qui continuent deviennent éventuellement des

spécialistes religieux, ou du moins orientent leur existence vers une pratique intense et assidue. Mais dans le cas de cette femme, aujourd'hui âgée de 46 ans et qui est devenue une charge pour sa mère, cette solution n'a pas fonctionné.

L'engagement dans une activité religieuse est un investissement qui demande du temps, de la forme physique et des moyens financiers. Dans ces groupes centrés autour d'un spécialiste religieux charismatique, les gens vont et viennent plus qu'ailleurs, car la raison initiale de leur venue est souvent d'ordre thérapeutique : lorsqu'ils sont guéris ou se sentent mieux, ils disparaissent.



Photo 27 – Praticant vétéran de l'ascèse de la cascade « coupant » le *kuji* avant d'entrer sous la cascade de Yōrō (mars 2008)





Photo 28 – Ascèse de la cascade (Yōrō-no-taki, mars 2008)

## Bilan

Il est intéressant de remarquer que les consultants des spécialistes des oracles ont souvent le même type de parcours qu'eux. Comme les spécialistes des oracles, ces consultants présentent des formes d'individualités forgées par l'épreuve. Cependant, une grande partie ne deviendra pas un spécialiste des oracles, et peu sont ceux qui s'engagent jusqu'au bout dans cette voie, même parmi les disciples. De plus, contrairement aux spécialistes des oracles, ils sont plus proches du type « pèlerin » que de celui du « converti » ou « ré-affilié de l'intérieur » : ce sont des personnes qui cherchent des solutions à tout prix et n'hésitent pas à quitter un groupe lorsque le problème est résolu ou au contraire ne trouve pas de résolution. Parmi eux, on trouve des gens ayant une religiosité locale et d'autres qui n'en ont pas du tout.

Ce que les oracles apportent en premier lieu à ces gens, c'est une reconnaissance de leur souffrance, un espace pour l'exprimer. Beaucoup d'entre eux confient n'avoir pu parler de leurs problèmes à personne avant d'avoir rencontré le spécialiste qui les a aidés. Ensuite, ils trouvent une interprétation fournie par ce spécialiste à leur mal, des mots à mettre sur ce mal, car « la santé, l'équilibre mental, la guérison ont affaire avec la parole, le langage, la socialisation »<sup>215</sup>. Les solutions rituelles et les ascèses proposées font office de parcours thérapeutique. A certains, le spécialiste des oracles montre une voie possible, un avenir social.

Cependant, de nombreuses personnes insatisfaites de leur condition vont rechercher dans des champs bien différents du religieux une réponse à leur insatisfaction : apprentissage d'une langue étrangère, départ à la ville ou dans un pays inconnu, déménagement, médication, investissement dans les médecines « douces », pratique d'un sport ou démarrage d'une nouvelle activité sont autant de réponses, souvent aussi provisoires que le recours aux oracles, qu'ont les gens à leur disposition aujourd'hui. Le recours aux oracles reste une pratique qu'on examine en dernier recours,

---

<sup>215</sup> Sylvain Froidevaux « Un poulet à la terre. Chemin de connaissance d'un guérisseur africain », *Les nouveaux guérisseurs. Biographies de thérapeutes au temps de la globalisation*, Laurent Pordié et Emmanuelle Simon (sous la dir. de), Paris, EHESS, p. 205-224, p. 217.

comme un service thérapeutique lorsqu'on est pris dans une situation inextricable. Et pour les gens se situant dans l'entre-deux et qui sont en recherche d'une forme de religiosité à la fois intense, personnelle et libre, il existe d'autres pratiques religieuses, qui ne nécessitent pas forcément la présence d'un spécialiste religieux. Celle du pèlerinage, souvent présentée comme la pratique ascétique la plus personnelle à la portée des gens « ordinaires » - et paradoxalement l'une des moins religieuses, est de celles-là.

### III

*Entre le dedans et le dehors : L'expérience  
individuelle dans l'espace du religieux*



## L'expérience du pèlerinage

### I. Le pèlerinage comme « recherche de soi »

#### 1-1 Pèlerinage ou tourisme ?

Le pèlerinage est connu dans les travaux comme l'une des expériences religieuses parmi lesquelles les questions individuelles sont les plus présentes. Effectué seul ou en groupe, il est à la fois l'une des pratiques religieuses les plus exigeantes et les plus accessibles au plus grand nombre. Son imaginaire, ses rites et les espaces qu'il traverse croisent souvent le chemin de ceux de l'ascèse, parce qu'il puise dans un même fonds commun et se pratique souvent sur des lieux déjà sacralisés par les ascètes en tout genre. En même temps, c'est l'une des pratiques les plus médiatisées et elle recoupe également la sphère du tourisme et du loisir, avec qui elle partage les mêmes domaines d'influence. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit de l'un des moyens d'expressions privilégiés de la pratique religieuse individuelle, et qui s'adresse à des gens aux horizons très différents, qu'ils soient spécialistes religieux ou laïcs.

La vision classique envisage le pèlerinage comme une pratique religieuse exceptionnelle, qui sort l'individu du quotidien et du poids des liens sociaux habituels<sup>216</sup>. Le pèlerin est même considéré comme une métaphore de la religiosité moderne, toujours en quête de lui-même<sup>217</sup>. Danièle Hervieu-Léger a fait du pèlerin un archétype, celui d'un individu toujours en mouvement et en recherche de soi. Le pèlerin, au départ « une forme extrêmement ancienne et pérenne de la religion et de la sociabilité religieuse »<sup>218</sup> est devenu une métaphore pour conceptualiser une catégorie

---

<sup>216</sup> Victor et Edith Turner 1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Columbia university press.

<sup>217</sup> Bauman Z. 1996, « From pilgrim to tourist—or a short history of identity », S. Hall and P. du Gay (eds) *Questions of Cultural Identity*, London, Sage, p.19. Voir aussi Okamoto Ryōsuke 岡本亮輔 2012, *Seichi to inori no shūkyō shakaigaku—junrei tsūrizumu ga umi dasu kyōdōsei* 聖地と祈りの宗教社会学——巡礼ツーリズムが生み出す共同性, Tokyo, Shunjūsha 春秋社, p. 210, qui reprend les paradigmes de Danièle Hervieu-Léger pour analyser le pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle.

<sup>218</sup> Danièle Hervieu-Léger 1999, p. 97.

de gens en quête de spiritualité, voyageant d'une pratique religieuse à une autre, et collectionnant souvent les affiliations.

Cette « quête du soi » (*jibun sagashi* 自分探し) apparaît dans de nombreux témoignages d'expériences « spirituelles » à la première personne à partir des années 80, lorsqu'on assiste à un véritable boom du pèlerinage à pied, à l'éclatement de la bulle économique, expliquent les spécialistes du pèlerinage de Shikoku Asakawa Yasuhiro 浅川康宏 et Hoshino Eiki 星野英紀<sup>219</sup>. A ce moment-là, le profil des pèlerins change nettement : à côté des retraités voyageant en bus, on voit arriver des quadragénaires actifs, voire encore plus jeunes, mettant en avant des motivations telles que « Je veux découvrir qui je suis vraiment » (*jibun ga nanimono na no ka wo, sagashitakute* 自分が何者なのかを、探したくて), « Je ne pense pas qu'aller à la fac soit suffisant [pour me former et me connaître] » (*daigaku he itte iru dake de, sore de ii no ka* 大学へ行っているだけで、それでいいのか) ou encore « Je veux savoir ce dont je suis capable » (*jibun ni nani ga dekiru no ka kangaetai* 自分に何ができるのか考えたい)<sup>220</sup>. Ces pèlerins sont qualifiés de « philosophiques » (*tetsugaku teki henro* 哲学的な遍路) par l'auteur Hayasaka Akira 早坂暁<sup>221</sup>, et ils sont souvent des gens qui se défendent d'être dans une démarche religieuse et dont le but affiché est de « marcher seul », comme il a été montré par de nombreuses enquêtes<sup>222</sup>. Pour ces personnes, on assiste à une certaine recherche de la performance, du challenge ; phénomènes regroupés sous le concept de « ganbarisme » (*ganbarizumu* ガンバリズム), formé avec le mot verbal japonais pour se dépasser (*ganbaru* 頑張る) ou « faire de son mieux » et du suffixe latin « isme ».

A l'opposé de ce type de démarche, celle des pèlerins qui choisissent le moyen le plus facile et le plus économique pour voyager seraient plus religieux, et dans la continuité de ceux d'avant la démocratisation des transports<sup>223</sup>. Ces derniers sont même, selon Asakawa et Hoshino, favorisés par les responsables de *fudasho* par rapport aux pèlerins individuels venus à pied, dont toute la démarche, à commencer par les

---

<sup>219</sup> Hoshino Eiki 星野英紀 et Asakawa Yasuhiro 浅川康宏 2011, *Shikoku henro : samazamana inori no sekai* 四国遍路——様々な祈りの世界, Yoshikawa kōbunkan 吉川引文館, p. 78.

<sup>220</sup> Hoshino et Asakawa 2011, p. 79.

<sup>221</sup> Hayasaka Akira 2000, « Nihon no “shinchō” » 日本の“心調”, Taiyō 太陽 Numéro spécial « Henro no tabi » 特別編遍路の旅.

<sup>222</sup> Notamment celle de Osada Kōichi 長田攻一, Sakata Masaaki 坂田正顕 et Seki Mitsuo 関三雄, 2003, *Gendai no Shikoku henro——michi no shakaigaku no shiten kara* 現代の四国遍路——道の社会学の視点から——, Gakubunsha 学文社.

<sup>223</sup> Hoshino et Asakawa 2011, p. 84.

modalités solitaires de déplacement jusqu'au logement, de plus en plus en chambre individuelle pour éviter les gros groupes, est centré sur un « soi » (*ga* 我) pouvant être considéré comme antinomique avec la pratique du pèlerinage.

Dans les études japonaises sur le pèlerinage, celui de Shikoku, qui y occupe une place de premier plan, est souvent vu comme un parcours où beaucoup de gens partent seuls. On y trouve des « pèlerins professionnels » (*shokugyō henro* 職業遍路), c'est-à-dire personnes qui ont tout perdu et qui vivent là-bas, des gens qui ont perdu leur conjoint, leur famille.

Shinno Toshikazu 真野俊和, en réunissant des témoignages de pèlerins contemporains, a permis d'introduire dans les études sur Shikoku un angle d'approche par les motivations intérieures des pèlerins. Par exemple, ce témoignage trouvé dans un journal de pèlerinage (*henro nikki* 遍路日記) de la région de Tosa 土佐 (actuel département de Kōchi 高知県) montre un aspect peu mis en avant dans les études sur les motivations personnelles qui peuvent pousser un individu à accomplir ce genre de voyage. Il est d'autant plus intéressant qu'il s'agit du vécu d'un étudiant, c'est à dire d'un type de profil habituellement sous représenté.

Je suis un étudiant en deuxième année venu de Hiroshima. Récemment, en perdant de vue le sens de la vie, j'ai subi une douleur cuisante. Pour mettre de l'ordre dans mes idées, je suis venu seul. C'est sûr que je me sens un peu triste. Où aller demain, rentrer dans mon logement étudiant<sup>224</sup> ou passer encore une nuit quelque part ? Je vais là où le vent me mène. Je suis encore jeune... Même si je tombe, je suis capable de me relever !<sup>225</sup>

La suite du journal amène la raison immédiate qui a été le point déterminant du choix de ce garçon pour partir en pèlerinage, une déception amoureuse :

Keiko, je t'aimais vraiment, mais là j'abandonne. Tu ne me vois pas. Je te souhaite d'être heureuse avec quelqu'un d'autre.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Il s'agit ici d'un logement chez l'habitant. Ce type de logement bon marché permettant aux étudiants de prendre leurs repas avec une famille habitant sur leur lieu d'études était répandu avant la popularisation des cités universitaires, qui permettent un plus grand anonymat. Cependant, dans un usage courant, *gesshuku* peut également, par extension, désigner tout autre type de logement étudiant.

<sup>225</sup> 広島から来た大学二年生。このごろ生きることの意味がわからず、自分にいやげがさしてきた。気持の整理がしたくてひとりでやってきた。でも、なんだかわびしい。あしたどうしよう、下宿に帰るか、もう一晩どこかに泊まるか。まあ気の向いたままにいくさ。おれは若いんだ。挫折しても立ち直れるぜ！

<sup>226</sup> けい子さん、ほんとは好きだったんだけど、やっぱりあきらめるよ。君はおれを見ていないんだもの。だれかと幸せになってくれ。

L’auteur présente de nombreux témoignages, tous associés à une « motivation » relevant de l’histoire personnelle, mettant en avant le caractère solitaire du pèlerin.

Pourtant, la spécialiste française du pèlerinage de Shikoku, Nathalie Kouamé, associe plutôt le regain d’intérêt pour la pratique du pèlerinage aujourd’hui au Japon à une tentative de réparation du lien social. Elle reconnaît au contraire une plus grande spiritualité aux nouveaux groupes de pèlerins, opposés aux pratiquants du tourisme de masse en bus des années 60 et 70 :

Certes, le pèlerinage reste encore de nos jours une aventure strictement personnelle : aucune secte religieuse, aucun canon de l’impose. Toutefois, force est de constater que la laïcisation des mentalités a définitivement désacralisé le *henro* [pèlerin aux 88 lieux saints de Shikoku] et annihilé les vertus magiques du circuit.

En revanche, l’évolution la plus récente du pèlerinage indique peut-être une possibilité pour celui-ci de renaître du néant spirituel où le tourisme l’a conduit. Depuis quelques années, en effet, parcourir à pied la route des quatre-vingt-huit lieux saints signifie pour un nombre croissant de pèlerins surmonter une épreuve à l’issue de laquelle ils espèrent obtenir quelque perfectionnement moral ou psychologique. Dans ce cas, les formes religieuses du voyage demeurent, mais le but poursuivi devient la connaissance et un contrôle plus approfondis de soi-même et des relations avec autrui, lorsque le pèlerinage est entrepris à deux ou en groupe.<sup>227</sup>

Qu’en est-il réellement ? Les pèlerins d’aujourd’hui sont-ils des « touristes » qui vivent une expérience « philosophique », ou des personnes ayant de réelles motivations religieuses ?

## 1-2 Les motivations du pèlerinage

Dans sa thèse publiée en avril 2014<sup>228</sup>, le travail le plus récent sur le pèlerinage de Shikoku, bénéficiant de l’expérience de première main et la perspective historique de son auteur, à la fois chercheuse et guide (*sendatsu*) ayant accompli le pèlerinage plus de 70 fois, l’historienne Shibatani Sōshuku 柴谷宗叔 a classé les motivations des pèlerins modernes en 9 catégories, à la suite d’une enquête systématique par questionnaires de pèlerins individuels<sup>229</sup>, conduite quasiment tous les mois depuis l’année 2006. Il s’agit de :

---

<sup>227</sup> Nathalie Kouamé 2001, p. 14-15.

<sup>228</sup> 2014/03/19 : données issues de rencontres avec l’auteur et de sa présentation à l’université Ōtani le 15 février 2014, lors d’une réunion de la société savante d’étude sur la religion populaire du Japon (*nihon shūkyō minzoku gakkai* 日本宗教民俗学会).

<sup>229</sup> Les seuls qui avaient le temps de répondre au questionnaire préétabli qu’elle distribuait dans les temples de pèlerinage.

- 1) Service pour les morts (*kuyō*) 57%
- 2) Recherche de « soi même » (*jibun sagashi*) 35%
- 3) Paix intérieure (*hiyashi* 冷やし) 29%
- 4) Foi (*shinkō*) 14%
- 5) Guérison 13%
- 6) Santé 13%
- 7) Réalisation d'autres souhaits 11%
- 8) Tourisme 9%
- 9) Ascèse 8%

Les première, quatrième, cinquième, septième et neuvième catégories peuvent être qualifiées sans trop de doute de religieuses. Parmi elles, on trouve la volonté souvent mise en avant, des pèlerins d'honorer la mémoire des disparus et l'obtention de bénéfices (*gense riyaku* 現世利益). Accomplir le pèlerinage était donc une garantie de recevoir toutes sortes de bienfaits, qui avaient l'avantage d'être reçus « en ce monde » et non seulement dans l'autre ; sous la forme de guérison miraculeuse, chance, protection contre les malheurs et catastrophes, réussite commerciale, abondance des ressources naturelles.

Le dernier type de motivation, que j'appellerai « spirituelle » est décrit comme étant le fait de personnes relativement jeunes, entre « 20 et 40 ans », urbains, et se disant « sans religion ». Pourtant, il n'est pas tout à fait exempt de recherches et de réflexions d'ordre religieux : il invoque au contraire tout un vocabulaire et un éventail de références issues de la littérature spirituelle et religieuse japonaise. Mais il fait écho à des préoccupations personnelles et individualistes qui, selon les auteurs ayant écrit sur la question, n'existaient pas comme telles auparavant. La notion de « recherche personnelle » (*jibun sagashi*), donnée comme la seconde catégorie de motivation en terme d'importance, est en effet récente. On a vu précédemment qu'elle était associée aux pèlerins « touristes ». Popularisée par les médias, elle concerne surtout les pèlerins qui marchent<sup>230</sup>, et pour l'auteur Kadota Takehisa 門田岳久, elle doit être pensée comme l'une des expressions des « nouveaux mouvements spirituels » (*shinreisei undō*

---

<sup>230</sup> Hoshino Eiki 星野英紀 2002, *Shikoku henro shūkyōgaku kenkyū—sono kōsei to kingendai no tenkai* 四国遍路宗教学研究——その構成と近現代の展開, Hōzōkan 法藏館, p. 359 et 362-363.

新靈生運動)<sup>231</sup>. Cela veut-il dire que les pèlerins partant en groupe sont incapables d'avoir eux-aussi une motivation intérieure et personnelle à leur pratique de pèlerinage ? Les pèlerins qui vont aujourd'hui à Sasaguri associent-ils tous leur pratique religieuse à quelque chose d'intangible et de « spirituel » ? Quelle est l'histoire derrière leur pratique du pèlerinage, et à quel cadre religieux se rattache-t-elle ? Enfin, retrouve-t-on les mêmes motivations chez les pèlerins de Sasaguri ?

### 1-3 Réalités du pèlerinage à Sasaguri

Dans son travail sur l'histoire du pèlerinage de Sasaguri, Nakayama Kazuhisa souligne que le pèlerinage est « la source d'expériences marquantes pour celui qui l'entreprend et transforme souvent sa vie »<sup>232</sup>. Il pense que c'est une pratique religieuse « personnelle » qui transforme le pèlerin.<sup>233</sup> Avant de commencer de voir en quoi cette expérience est personnelle, nous allons d'abord situer les pratiques de pèlerinage dans leur contexte, en examinant comment elles se déroulent le plus souvent.

---

<sup>231</sup> Kadota Takehisa, 2012, « Shikoku henro—Jidai wo utsusu saidai no junrei chi » 四国遍路——時代を移す最大の巡礼地, *Seichi junrei tsūrizumu* 聖地巡礼ツーリズム, Hoshino Eiki 星野英紀, Yamanaka Hiroshi 山中引, Okamoto Ryōsuke 岡本亮輔(eds.), Kōbundō 引文堂, p. 14-19, p. 15.

<sup>232</sup> Nakayama Kazuhisa, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », p. 1.

<sup>233</sup> Voir l'article de Nakayama Kazuhisa, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », p. 272 et 286.



Photo 29 – Offrandes de riz et de pièces d'un yen dans un *fudasho*

Le circuit de pèlerinage se fait généralement dans un sens bien précis, qui est différent de Shikoku où les pèlerins suivent l'ordre de 1 à 88. A Sasaguri, les pèlerins commencent la plupart du temps par le numéro 33 (temple Honmyō-in 本明院), au centre-ville, alors appelé « [temple du] premier dépôt [de vignette ou *fuda*] » (*hatsu-uchi* 初打ち) et se termine par le numéro 79 (temple Fudaraku-ji 補陀落寺). Cet ordre est aussi celui qui est indiqué sur la carte officielle. En effet, il est impossible de respecter l'ordre de leurs numéros si l'on veut joindre toutes les stations du circuit par le chemin le plus court (Voir la carte du pèlerinage). Cependant, certains pèlerins font le circuit en cherchant à respecter l'ordre des numéros. D'autres, en délimitant l'espace de la commune et les *fudasho*, le font sans respecter l'ordre numérique ni celui qui est conseillé sur les cartes officielles. Certains pèlerins, pour plus de variété, commencent ou finissent alternativement par le numéro 33. Ces deux dernières manières de faire sont surtout le fait de pèlerins individuels qui accomplissent souvent le pèlerinage.

Selon ce qui est enseigné par le Reijōkai [Association des (88) lieux saints],

l'organisation de moines supérieurs de temple qui gère les 88 stations de pèlerinage, la visite dans chaque oratoire ou temple s'accompagne d'une récitation du *Sūtra du Cœur*, suivi par trois ré citations du *mantra* (*shingon* 真言) de la figure de vénération principale du temple (*honzon*), puis trois ré citations du *mantra* du Grand Maître Kōbō, fondateur mythique du pèlerinage de Shikoku et enfin la formule servant à clôturer les ré citations dans l'école Shingon. On peut traduire cette formule par « Que le mérite de cette pratique s'étende universellement, et que tous les êtres et nous-mêmes puissions par ce mérite réaliser la bouddhété ! » (*Negawakuba kono kudoku wo motte, amaneku issai ni oyoboshi warera to shujō to mina tomo ni butsudō wo jōzen koto wo* 願わくばこの功德をもってあまねく一切の及ぼし我らと衆生とみな伴に仏道を成ぜんことを). Contrairement à ce qui prévaut sur le circuit du pèlerinage originel de Shikoku, à Sasaguri il n'est fait aucun cas des hymnes (*go eika*) dédiés à la figure principale de vénération de chaque *fudasho*. Les ré citations doivent être accompagnées d'une gestuelle particulière (une salutation et un claquement de main, faire sonner la cloche, la prise du chapelet tenu entre les deux mains jointes, tenir les yeux fermés et la tête baissée pendant les ré citations puis un nouveau claquement de main et un nouveau salut) et d'offrandes : une petite bougie blanche, trois bâtons d'encens et une obole qui, à Sasaguri, est une pièce d'un yen déposée devant chacune des statues des innombrables figures cultuelles de chaque enceinte. Dans certains cas, les pèlerins déposent une vignette et font apposer le sceau et le nom du *fudasho* dans leur registre de pèlerinage (*nōkyōchō* 納経帳), mais cette pratique qui est fondamentale à Shikoku est peu suivie à Sasaguri.





Photo 30 – Pèlerins en blanc et pèlerins en tenue de randonnée lors de la récitation de *sūtra* donnée par les *sendatsu* du Nanzō-in pendant le pèlerinage du « grand froid » (janvier 2014)

### Disparités au sein d'un même groupe : l'exemple du pèlerinage du Nanzō-in

« Ce n'est pas une balade », prévient Hayashi Kakuryū 林覚竜 (né en 1979), le fils du supérieur du Nanzō-in, qui tient le rôle de *sendatsu* ou le « guide ». « C'est une ascèse ».

En tant que telle, les conditions dans lesquelles ce pèlerinage se déroule sont expliquées avec le langage de l'ascèse par ceux des participants qui sont déjà des « *gyōja* ». La pluie, lorsqu'elle tombe, est interprétée par Shōzaki Ryōsei, qui participe au pèlerinage avec ses fidèles, comme une pluie de « purification » (*misogi ame* 禊雨) équivalente en terme de bénéfices obtenus à faire l'ascèse de la cascade. Pour cette spécialiste religieuse, la pluie est donc un bon signe. Cependant, d'autres pratiquants de l'ascèse de la cascade présents ce jour-là considèrent une telle ascèse comme une « voie hérétique » (*jadō* 邪道), ou une « pratique hérétique » (*jagyō* 邪行), parce qu'elle constitue en quelque sorte une manière de se dispenser de faire l'ascèse de

la cascade. Une petite partie des participants interprète donc les conditions climatiques avec des concepts religieux, mais pour la grande majorité des pèlerins, la pluie qui tombe ce jour là est seulement un coup de malchance. Cette dichotomie de conceptions concernant le pèlerinage constitue donc un premier exemple de la multi-dimensionalité de l'univers religieux à Sasaguri, et cela, au sein d'un seul et même groupe.

Ces vues différentes sur ce que doit être un pèlerinage et la façon dont il doit se dérouler se sont fait entendre tout au long du parcours. Lorsque, dès le premier jour, le *sendatsu* a expliqué au briefing du matin devant l'oratoire principal du Nanzō-in qui constitue le point de ralliement, que dès l'année suivante, le pèlerinage du « grand froid » se ferait à nouveau en bus pour des raisons pratiques<sup>234</sup>, réservant les mois plus cléments de mai, septembre et octobre pour le pèlerinage à pied, il a suscité chez une partie de l'assistance une réaction positive. D'autres participants, en revanche, clamèrent qu'ils ne viendraient plus. De fait, l'année suivante, le nombre de participants avait diminué de moitié. Les participants au *kangyō* ont tous en commun le fait de reconnaître la préséance du Nanzō-in à Sasaguri, auquel ils sont rattachés par des liens divers que nous allons examiner ici. Pour eux tous, le pèlerinage de Sasaguri est symbolisé par ce temple, qui inaugure chaque année le premier pèlerinage de l'an avec le *kangyō*.

Pour gagner du temps, le *sendatsu* désigne deux personnes chargées de s'occuper des bougies et de l'encens de tous les participants, ce qui n'empêche pas certains de faire l'offrande à leur manière. Au moment où il commence les récitations, un bon nombre de participants sont encore en train de déposer leurs offrandes. D'autres ne prient pas, préférant utiliser ce temps de pause dans la marche pour prendre des photos ou se reposer, et enfin, certains, comme les spécialistes religieux ou les pratiquants expérimentés, se mettent dans un coin pour effectuer les ritualités à leur manière, esquissant des « sceaux » de leurs doigts et murmurant d'autres *sūtra*, des *norito* 祝詞<sup>235</sup>, ou des demandes spéciales. Hayashi Kakuryū a insisté pendant le *briefing* sur le fait que

---

<sup>234</sup> Le pèlerinage du « grand froid » se faisait en bus jusqu'à il y a une dizaine d'années. Puis, jugeant que les manières des participants étaient « mauvaises », le Nanzō-in décida de supprimer le pèlerinage en bus et de le remplacer par un parcours à pied, réservé aux plus motivés.

<sup>235</sup> Paroles rituelles codifiées utilisées pour s'adresser aux dieux dans le culte autochtone japonais, qui étaient vraisemblablement à l'origine des sorts et des invocations. Cf. Harada Toshiaki 原田敏明, article « Norito » 祝詞 dans *Nihon minzoku jiten* 日本民俗事典, sous la direction de Wakamori Tarō 和歌森太郎, Tōkyō, Ōtsuka minzoku gakkai 大塚民俗学会, Kōbundō 弘文堂, 1972, p. 557a-b, et Donald L. Philippi, *Norito. A Translation of the Ancient Japanese Ritual Prayers*, 1990, p. XXV.

les pratiques du groupe seraient celles du pèlerinage des laïcs pour le Nanzō-in. Ayant également dit que « ceux qui veulent faire autrement n'ont qu'à faire le pèlerinage seuls », il n'attend pas les retardataires. Ses récitations à peine terminées, il s'en va directement vers le prochain *fudasho*. Très vite, le groupe se fragmente en petits tronçons épars, établis par affinités et surtout par types de pratiques. Certains abandonnent en chemin et décident de rentrer. Dans ce cas, ils sont censés prévenir le second *sendatsu*, un vétéran du pèlerinage qui ferme la marche et transmet régulièrement l'état de l'arrière groupe à Hayashi Kakuryū par téléphone portable. Shōzaki Ryōsei fait partie de ceux qui arrêtent : accompagnée de deux disciples, elle rentre environ une heure après le départ. Son absence est à peine remarquée.

Les fidèles du Dainichi-ji ne représentent qu'une petite partie du noyau dur de la cinquantaine de participants qui reviennent chaque année au pèlerinage d'hiver du Nanzō-in. En fait, les pèlerins qui connaissent la spécialiste des oracles sont relativement peu nombreux. Les autres ignorent qui elle est. Shōzaki Ryōsei est trop âgée pour faire le pèlerinage de Sasaguri à pied, surtout dans de telles conditions climatiques. Mais elle participe chaque année, et sa présence, dès le matin du premier jour, est constatée par le guide et les moines du Nanzō-in. Elle repart juste avant le repas de midi, discrètement.

Le rappel des règles et des ritualités sera répété chaque matin par le *sendatsu*, de nouveaux participants venant s'ajouter tous les jours. Certains ont attendu qu'il fasse beau temps pour venir, d'autres travaillaient. Les participants changent donc chaque jour, mis à part un noyau dur d'une dizaine de personnes. Kakuryū rappelle à tous l'usage du bâton de pèlerinage (*kongō zue* 金剛杖) :

On le pose toujours dans le bon sens. Ne le jetez pas dans un coin parce que vous êtes pressés d'aller à l'intérieur et de manger, à la pause de midi. N'oubliez pas qu'il représente le Grand Maître Kōbō.

Il explique à nouveau le changement des modalités de pèlerinage à partir de l'année prochaine, insistant sur l'aspect religieux de l'entreprise :

Désormais, cela se fera en bus. Mais ce n'est pas pour autant que le relâchement des manières sera toléré : cela reste une ascèse, pas une visite touristique. Pas de bavardages intempestifs et de conduite bruyante. Evitez d'amener vos amis d'amis qui viendraient pour s'amuser.

Puis c'est le départ. Comme la veille, et peut être encore plus, le pas est rapide. Le deuxième jour est la plus grosse journée, puisqu'elle commence par l'ascension du mont Wakasugi en passant par Arata, la vallée située de l'autre côté de celle où se trouve le Nanzō-in.

L'Oku-no-in du mont Wakasugi n'est pas considéré comme une étape obligatoire par Hayashi Kakuryū : « Si le groupe prend trop de retard, je ne l'y emmène pas. De toute façon, ce n'est pas un *fudasho* », explique t-il. En revanche, pour les pèlerins, il s'agit d'une étape importante. Les pèlerins vétérans que Hayashi Kakuryū appelle « *gyōja* », montent rapidement pour avoir le temps de passer au sanctuaire de Taisogū avant de rejoindre le groupe en route pour la grotte qui forme l'Oku-no-in. L'un d'eux, Matsumoto Shigenori, fait le tour par un chemin plus bas pour aborder le sanctuaire de front, ajoutant à l'ascension déjà difficile la raideur d'un escalier d'une centaine de mètres. Après avoir salué et frappé dans ses mains, il récite la même liturgie bouddhique que dans les oratoires. Un autre récite un *norito*. Puis tout le monde rejoint le reste du groupe dans la grotte aménagée en oratoire qui constitue le « temple du fond », passant sur le chemin entre les deux rochers étroits dits « le ciseau de roche » (*hasami iwa* 鋏岩) qui, selon la légende locale, empêcherait les personnes aux intentions impures de passer.

Lors des étapes de pèlerinage mineures, Hayashi Kakuryū laisse un moine employé du Nanzō-in diriger les réceptions collectives à sa place. Mais cette fois, il reprend son rôle de ritualiste en chef et après avoir rappelé que l'Oku-no-in est consacré au Roi de Science Immobile, Fudō myōō, au bouddha Dainichi et au Grand Maître Kōbō, il entonne les *mantra* de ces trois figures de vénération : trois fois pour les deux premiers, et sept pour le Grand Maître Kōbō, ce qui correspond à la pratique habituelle du pèlerinage dans l'école Shingon. Après les réceptions, il s'accroupit devant une petite fontaine creusée dans la roche, à droite de l'oratoire, pour remplir une bouteille en plastique prévue à cet effet, imité par les participants. Cette eau de montagne est en effet considérée comme miraculeuse.

Ce décalage entre les diverses attitudes des pèlerins au sein d'un même groupe, pourtant réunis pour participer à une même activité religieuse, est probablement ce qui caractérise le plus le groupe de pèlerinage du Nanzō-in et, par extension, la plupart des groupes de pèlerinage conduits par des moines de *fudasho*. Sur la cinquantaine de

participants, seul un petit noyau dur d'une dizaine de personnes revient tous les jours, et même si ces derniers font partie provisoirement d'un même groupe, ils font tous des choses différentes. Ceux qui restent en arrière lorsque Hayashi Kakuryū dirige les récitations, attendant son départ avant de pouvoir prier à leur manière, sont ceux, selon le supérieur en second du Nanzō-in, qui sont des « *gyōja* », des pratiquants de l'ascèse aguerris et qui suivent leur propres ritualités.



Photo 31 – Pèlerins du « grand froid » sur les chemins de pèlerinage d'Arata (janvier 2014)

Néanmoins, la plupart des participants sont venus avec d'autres types de motivation que l'ascèse, principalement parce qu'ils sont des fidèles du Nanzō-in. Certains, comme cette femme vivant dans le département de Yamaguchi 山口県, font le trajet de deux à trois fois par mois pour se rendre aux rites principaux de ce temple. C'était également le cas, au début, des Matsumoto, qui vivent, eux, à Iizuka (飯塚), une ville située à une quinzaine de minutes en voiture de Sasaguri.

## **Les pèlerins locaux**

On dit facilement que les gens de Sasaguri ne font pas le pèlerinage. Même si elle est vraie, cette idée est à nuancer. Durant le pèlerinage organisé par le Nanzō-in, une bonne partie sont des amis ou des fidèles locaux de la famille du supérieur Hayashi. La majorité des participants aux pèlerinages des *fudasho* sont d'ailleurs des habitants de Sasaguri ou de ses environs immédiats.

Dans un grand nombre de cas, les habitants de Sasaguri qui font le pèlerinage ont commencé à le faire sur le tard. Par exemple, M., employé de mairie, a commencé après avoir passé une nuit dans une auberge de pèlerinage de Sasaguri avec ses amis. Né et élevé à Sasaguri dans une famille non liée au commerce du pèlerinage, cet homme reconnaît lui-même avoir passé la moitié de sa vie en ignorant totalement cette dimension de sa ville. Sa découverte et les discussions qu'il eut avec des pèlerins ce soir-là lui ouvrit les portes d'un nouvel univers. Il décida de faire l'expérience du pèlerinage. Ayant d'abord eu la volonté de promouvoir le circuit et d'encourager sa fréquentation tout en s'amusant, il avoue être de plus en plus motivé par des raisons religieuses. A l'instar de cet homme, de nombreux pèlerins vivant à Sasaguri même se sont mis à faire le pèlerinage au moins deux fois par an car ils pensaient que cela faisait partie de leur devoir, en tant qu'habitant et surtout en tant que commerçant vivant du pèlerinage. Pour ce genre de personne, au lieu d'être une pratique « exceptionnelle » et « libérant du quotidien », les emmenant sur des lieux lointains, le pèlerinage s'apparente plus à une pratique faisant partie des sociabilités obligatoires, nécessaires pour entretenir son réseau commercial. Mais à cette motivation peut s'en ajouter d'autres, au fil du temps, des rencontres et de la pratique. La religiosité des commerçants à Sasaguri a souvent une dimension locale (confréries, sanctuaires et temples locaux) à laquelle se superpose éventuellement une dimension extérieure, développée par les contacts avec des spécialistes religieux attirés par le circuit de pèlerinage dans lequel ils emmènent leurs propres fidèles et qui exercent une influence sur eux.

## **L'approche du religieux par les pèlerins « touristes »**

Parmi les participants à l'ascèse d'hiver du Nanzō-in, il y a toujours un tiers de « touristes ». Ces derniers ressemblent fortement aux pèlerins à pied décrits par Hoshino Eiki pour Shikoku : vêtus du dernier équipement de randonnée à la mode, ils envisagent le pèlerinage presque comme une pratique sportive, un break hors de la ville qui va leur



permettre de tester et de dépasser leurs « limites »<sup>236</sup>. Peut-on dire, comme le fait Hoshino en déclarant que le pèlerinage à pied n'est quasiment plus une expérience religieuse, que ces personnes ne sont pas des pèlerins mais des « touristes » ?

Lors de ma participation en 2013, j'ai pu rencontrer en effet un petit groupe de couples mariés originaires de Kita Kyūshū 北九州 déclarent avoir été attirés par la dimension « *power spot* » de Sasaguri. Loin d'avoir entendu parler du lieu par les moyens traditionnels du bouche à oreille ou par le biais d'un spécialiste religieux, ils l'ont découvert sur internet, directement sur le site du Nanzō-in en faisant une recherche sur les « powerspots » et les sites touristiques et culturels de leur région.

Ils mettent leur activité de pèlerinage à Sasaguri sur le même plan que d'autres activités pratiquées avec ce même groupe d'amis, telles que des voyages organisés sur des sites touristiques. Ainsi, ils comparent leur participation au pèlerinage du Nanzō-in avec celle du « *peace boat* » qui consiste à visiter quelques lieux de mémoire sur la planète, comme Auschwitz, dans le but de développer une conscience politique et environnementale chez les participants<sup>237</sup>. Néanmoins, et même si leur participation aux rites est minimale, leur activité avec le Nanzō-in est une activité religieuse de pèlerinage, alors que celle à Auschwitz ne l'est pas. A chaque *fudasho*, on leur demande de joindre les mains, d'allumer une bougie et un bâton d'encens, de réciter des *sūtra* et des *mantra*. Chacun fait à sa manière, mais personne ne refuse de le faire. Le choix même de participer à un pèlerinage organisé par des moines montre bien la reconnaissance des participants de la dimension religieuse de ce parcours. Les activités de randonnée existent à Sasaguri, et aussi diluées que puissent apparaître les pratiques de certains pèlerins aujourd'hui, à partir du moment où ils joignent les mains devant une figure de vénération, il s'agit toujours d'une activité religieuse.

Haut lieu de la religiosité coutumière, Sasaguri possède donc également une facette

---

<sup>236</sup> Hoshino Eiki 2012, p. 362-363.

<sup>237</sup> Cela évoque les travaux des anthropologues Simon Coleman et John Eade sur ce type de pèlerinages non religieux, et notamment la notion de « tourisme pèlerinage » sur des lieux de mémoire, comme le mur des vétérans de la guerre du Vietnam aux Etats-Unis, ou encore des Afro-Américains cherchant à retrouver les racines de leurs ancêtres en se rendant sur des lieux liés à la traite des esclaves, dans Simon Coleman et John Eade (eds), 2004, *Reframing Pilgrimage : Cultures in Motion*, European Association of Social Anthropologists, Londres, Routledge, p. 6, et sur la différenciation devenue difficile du « pèlerin » et du « touriste ». Erik Cohen propose une différenciation basée sur le « sens culturel » du voyage effectué (le pèlerin voyagerait vers son « centre socio-culturel », alors que le touriste ferait le contraire, nous dit-il dans 'Pilgrimage and tourism: convergence and divergence', in E.A. Morinis (ed.) *Journeys to Sacred Places*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1992, p. 37.

plus globale, qui se donne à voir avec ce type de pèlerins. Alors que la fréquentation du pèlerinage de Sasaguri par les « vrais pèlerins » baisse, celle des « touristes » tend à augmenter. Or, comme nous le montre l'exemple du programme de randonnée de la « thérapie de la forêt » (Shinrin Serapī 森林セラピー)<sup>238</sup>, un programme valorisant le parc forestier et incitant les urbains à se rendre sur les chemins de pèlerinage de Sasaguri, il semblerait que beaucoup de visiteurs se mettent effectivement à adopter un comportement religieux une fois qu'ils se trouvent plongés dans le cadre du pèlerinage. Les instructions données par le *sendatsu* et l'influence exercée par les autres personnes rencontrées sur les chemins, qui donnent l'exemple du comportement attendu (qui serait probablement jugé anormal en dehors du circuit de pèlerinage), n'y sont pas pour rien.

Shinagawa Shizuka 品川シズカ (née en 1966), guide de la « thérapie forestière », est une ancienne actrice de théâtre Takarazuka 宝塚 originaire du département de Hyōgo 兵庫県 qui fut également danseuse professionnelle à Tōkyō. Elle s'est lassée de cette vie trop « compétitive » et « superficielle » qui l'a dégoûté de la danse. Elle a mis un terme à sa carrière de danseuse, mais continue à travailler pour des émissions de quiz télévisés. Sa vie prit un nouveau tournant lorsqu'elle épousa, en 2005, un homme de Sasaguri. Selon ses propres dires, la découverte de Sasaguri, petite commune semi-rurale abritant un circuit de pèlerinage, lui a permis de remettre sa vie en question. Décidant d'abandonner sa carrière à cause du stress et d'une vie qui ne lui convenait plus, elle a alors quitté la capitale avec son mari. Elle travailla d'abord comme enseignante de « mise en ordre corporelle » (*seitai shi* 整体師) et se mit également au yoga. Par l'intermédiaire de ces activités de bien être souvent liées à la culture du « *healing* » et de la thérapie, elle fait un constat qu'elle donne comme le point de départ de sa pratique :

J'ai souvent remarqué en manipulant le corps des gens que ces derniers sont épuisés par la société moderne, lessivés par le travail et coupés de leur famille, de la nature, du contact, des choses essentielles aux humains.

Or, à Sasaguri où elle vit avec son mari, la mairie embauche des « guides de la forêt » (*mori no annai bito* 森の案内人). Elle a ainsi entrepris une formation d'un an

---

<sup>238</sup> Voir à ce sujet l'article d'Anne Bouchy « Les rapports communautaires aux espaces forestiers entre politiques du dehors et stratégies du dedans—Les montagnes forêts de Sasaguri », Cahiers d'Extrême Asie 22, 2013, p.115-202.



de guide pour la thérapie de la forêt avec 50 autres volontaires. En août 2009, elle a fait partie des premiers acteurs de ce programme en emmenant des gens sur les chemins de montagne de Sasaguri, leur expliquant le nom des plantes, leurs caractéristiques et leurs usages médicaux et culinaires. Elle a rapidement développé un intérêt pour les *fudasho* et a commencé à faire le pèlerinage avec le groupe de l'Enmei-ji quelques mois après avoir commencé sa formation, dans le but de transmettre ce savoir aux participants de la thérapie forestière. C'est elle qui a eu l'idée de leur faire faire du yoga au Ni-no-taki-ji. Elle compare alors l'expérience de la nature avec celle du pèlerinage :

La forêt et les stations de pèlerinage sont deux choses identiques, puisqu'on y vient pour regarder longtemps le temps s'écouler calmement.

Dans ce cas de figure, on voit bien que Sasaguri n'échappe pas à la « dilution » du religieux dans des pratiques plus globales, proches des nouvelles spiritualités, du yoga et de la « culture de la thérapie » (*serapī bunka* セラピー文化). Cependant, ce profil n'est pas symptomatique de tous les pèlerins individuels. Il serait même, au contraire, celui des gens qui, en participant aux nouvelles activités proposées par la commune et les *fudasho*, accomplissent le pèlerinage en groupe aujourd'hui. Qui sont donc les gens qui font le pèlerinage en solitaire à Sasaguri ?

### **Ceux qui font le pèlerinage seuls**

Les pèlerins dont le parcours et les pratiques vont illustrer mon propos dans ce chapitre le font tous pour des motivations ouvertement religieuses, et ils accomplissent tous – avec des variations personnelles – le protocole rituel du pèlerinage aux 88 lieux saints de Shikoku que j'ai pu décrire précédemment avec l'exemple du Nanzō-in.

Matsumoto Shigenori (né en 1939) et sa femme Kurumi font chacun le pèlerinage de leur côté, lorsque l'autre travaille. Ensemble, ils parcourent le circuit entier au moins deux fois par mois. Tous les deux sont employés dans des usines alimentaires de Iizuka, ville industrielle et agricole voisine de Sasaguri, ils ne laissent pas passer un seul jour de congé sans se rendre dans les *fudasho*.

Comme les Matsumoto, Ogiwara Kōryō participe au pèlerinage du « grand froid » avec le Nanzō-in une fois par an. Cependant, la plus grande part de sa pratique religieuse est, comme celle de Matsumoto Shigenori, quotidienne et individuelle. Loin

d'être un individu entièrement coupé de toute pratique religieuse en dehors du pèlerinage, Ogiwara fait partie du nouveau mouvement religieux « Seichō no ie » 生長の家<sup>239</sup> dont il est le responsable de la branche locale dans la ville voisine de Sue. Cependant, il déclare que son pèlerinage n'a rien à voir avec ce groupe et qu'il l'accomplit uniquement pour lui-même<sup>240</sup>. Il fait le pèlerinage en deux jours, en voiture et à pied, en s'arrêtant partout, minimum une fois par mois, depuis dix ans. En moyenne, il fait le tour du circuit dix fois par an. Il peut visiter au maximum 60 *fudasho* en une journée.

J'ai rencontré Shiraishi à l'Ebisu-ya, une auberge de pèlerins située en centre ville de Sasaguri. La patronne le décrivait comme la personne qui aujourd'hui, connaissait le mieux Sasaguri. Originaire du département voisin d'Ōita, cet homme presque septuagénaire y venait chaque mois pour accomplir le parcours en entier, garant sa voiture ça et là le long du circuit et n'hésitant pas à marcher entre chaque *fudasho*. Il est l'un des plus anciens pratiquants du pèlerinage en solitaire que j'ai pu rencontrer. Cela fait 35 ans que cet homme d'une soixantaine d'années se rend chaque mois à Sasaguri pour y accomplir le parcours en entier, ce qui lui prend en général trois jours. Il s'agit donc d'un vétéran, qui selon ses propres dires, n'a jamais pratiqué le pèlerinage en groupe.

Enfin, j'illustrerai également ce chapitre avec des exemples tirés du parcours de deux femmes : Okiayu Seika et Fukamachi Kōren, dont j'ai déjà brièvement parlé dans le chapitre 3.

Fukamachi Kōren, employée à l'annexe locale du Daikoku-ji, fait office de guide du pèlerinage de Sasaguri pour les fidèles de ce temple. Elle avait fait le parcours en entier, à pied, plus d'une dizaine de fois (la dernière fois que je l'ai rencontrée, en février 2015, elle en était à sa 18<sup>ème</sup> fois et Okiayu Seika, à son 13<sup>ème</sup> parcours). Toutes les deux sont originaires de Fukuoka, pratiquent idéalement le pèlerinage seules (mais rejoignent occasionnellement des camarades pour ne pas passer la nuit dehors seules) et sont fidèles du supérieur du même temple, le Daikoku-ji, où elles ont reçu la

---

<sup>239</sup> Groupe religieux de type « nouvelle religion ».

<sup>240</sup> Cette affirmation est à nuancer, mais elle fait montre de la revendication personnelle que ces pèlerins mettent en avant dans leur pratique. Cependant, Ogiwara fait le pèlerinage pour tous les membres de son groupe qui le lui demandent : il transporte dans ses affaires les vignettes de pèlerinage de chacun, sur lesquelles sont inscrits des vœux divers. C'est donc aussi en tant que spécialiste religieux responsable d'un groupe de fidèles qu'il accomplit le pèlerinage à Sasaguri.

consécration bouddhique.

Les fidèles de ce temple viennent à Sasaguri depuis 2010. Pour la plupart très jeunes, ils font le circuit entièrement à pied, en n'utilisant que 500 yens par jour. Le vêtement qu'ils portent, celui des moines (*koromo* 衣), les rend immédiatement visible et les identifie en tant que moines en ascèse. Ils dorment dans des gares, des cabanes ou des oratoires, s'ils en obtiennent la permission.

La façon de faire de ce groupe, la longueur du temps passé dans chaque *fudasho* (40 minutes en moyenne), les *sūtra* récités, l'austérité recherchée dans leur pratique et leur croyance basée sur le culte d'un leader-gourou, les mettent dans une position à part, et pour diverses raisons, notamment économiques (ils ne dépensent peu ou pas d'argent sur le site). Aussi reçoivent-ils un accueil mitigé.

Le groupe de pèlerins du Daikoku-ji que j'ai suivi à Sasaguri est composé de jeunes femmes de 22 à 44 ans, qui ont choisi ce circuit de pèlerinage car c'est celui qui est le plus proche de leur domicile. Elles sont toutes originaires de Fukuoka et fréquentent l'annexe locale du Daikoku-ji. Les autres fidèles de leur groupe viennent de tout le Japon selon les dires des membres de ce temple – en fait surtout du sud de Kyūshū, et se rendent jusqu'au circuit originel de Shikoku, ou à d'autres lieux sacrés du bouddhisme du Shingon auquel ce temple est affilié. Les fidèles du Daikoku-ji sont sensés faire leur pèlerinage seuls, mais les jeunes femmes le font en petits groupes de deux ou trois personnes pour des raisons de sécurité. Les endroits où elles passent la nuit sont décidés selon des critères de confort (présence ou non d'un commerce ouvert la nuit à proximité, prises électriques), d'accessibilité (accord du responsable, présence d'un responsable ou non) et spirituels (présence ou non d'âmes des morts ou d'esprits). Elles finissent leur journée de pèlerinage à huit heures du soir, lorsqu'il fait trop noir pour continuer et se couchent à neuf heures. Elles quittent les oratoires où elles passent la nuit à quatre heures du matin et commencent le pèlerinage dans le noir complet, alors que les oratoires ne sont pas encore ouverts. Les hommes, quant à eux, accomplissent le pèlerinage seuls et le font aussi de nuit.

Pour tous il s'agit d'une pratique obligatoire, d'une ascèse dont les modalités sont décidées à l'avance individuellement par le supérieur du temple.

Dans les parcours de toutes ces pèlerins, on peut déjà relever trois grandes caractéristiques.

En premier lieu, la majorité des pèlerins individuels interrogés déclarent avoir « appris seuls ». On verra que ce qu'ils signifient par là n'est pas tant un apprentissage des gestes et des paroles rituelles en autodidacte (en réalité, ils ont bien appris ces gestes de quelqu'un) mais une situation initiale de solitude, sans référent religieux, qui les conduira à en rechercher un. C'est au cours de ce parcours religieux, ponctué de plusieurs rencontres, qu'ils développeront leur savoir-faire rituel, qui est souvent la combinaison de celui de plusieurs spécialistes religieux (dans le cas de Matsumoto, Ogiwara et Shiraishi) et/ou la personnalisation d'une orthopraxie quelconque (pour Seika et Kōren, dont la façon de faire est une version personnalisée de celle enseignée au Daikoku-ji, mais aussi pour Matsumoto et Ogiwara qui se basent sur celle du Reijōkai, et Shiraishi sur celle héritée de la confrérie à laquelle sa mère appartenait).

En second lieu, toutes ces personnes ont une pratique religieuse en dehors du pèlerinage et de Sasaguri. Cette pratique religieuse peut-être familiale ou personnelle. Dans les deux cas, elle peut avoir été héritée (affiliation à un temple paroissial et un sanctuaire tutélaire, participation à une confrérie comme Shiraishi) ou choisie (affiliation à un mouvement religieux comme Ogiwara ou Fukamachi). De par ce double niveau de religiosité, on ne peut pas les assimiler aux pèlerins « touristes » qui n'ont aucune pratique religieuse (et ces derniers ont également le premier niveau de pratique, local et familial).

Enfin, on remarque que ces pèlerins, qui revendiquent une pratique personnelle du pèlerinage, ont tous commencé sous l'autorité d'un *sendatsu*, même si certains ne l'avouent pas au départ (Shiraishi prétendra ainsi n'avoir « jamais » pratiqué le pèlerinage en groupe, pour dire plus tard que c'est la confrérie de pèlerinage à laquelle appartenait sa mère, qu'il accompagna dans son enfance, qui fut sa première connaissance du circuit de Sasaguri). On peut penser qu'en revendiquant une pratique strictement personnelle, ils cherchent en fait à se démarquer d'une certaine forme de religiosité collective et obligatoire, considérée comme moins authentique (car motivée par des raisons d'ordre social et institutionnel). Pour eux, le discours des tenants de l'institution est dévalorisant. Lorsque le pèlerin continue à effectuer le pèlerinage en groupe en parallèle à sa pratique personnelle, il dévalorise cette première, en disant qu'il n'y va que parce qu'il y est « obligé » pour garder actifs ses liens relationnels (la pratique du pèlerinage en groupe est donc bien devenue un réseau social à ce stade du parcours des gens, ce qu'il n'était pas au départ de leur pratique).

Cela nous conduit à proposer une première hypothèse : Ces pèlerins n'hésitent pas à porter un regard très critique sur les groupes, les temples et les enseignements institutionnels. Peut-on dire que pour eux, loin d'être une activité assimilée à une responsabilité sociale, cette pratique religieuse est au contraire libératrice et individualisante, permettant même l'expression de soi et une certaine remise en cause des modèles auxquels ils sont habitués ?

## **II. Devenir un pèlerin**

### **2.1 Les référents religieux**

Quelle est la situation de départ de ces pèlerins ? Que signifiait la « religion » pour eux avant qu'ils se mettent à pratiquer le pèlerinage ?

#### **Premier cas de figure : la présence de référents coutumiers**

Dans la majorité des cas, le pèlerin provient d'un environnement où la religiosité est celle du temple paroissial, du sanctuaire local, autrement dit, des structures locales coutumières et institutionnelles. Pourtant, cet arrière-plan religieux est évacué et ignoré car ce type de pèlerin se range volontiers dans la catégorie « sans religion ». Cela est dû au fait que cette religiosité locale, lorsqu'elle existe, est souvent considérée par les participants comme relevant plus d'un devoir social et familial coutumier que d'un sentiment religieux individuel, et qu'elle ne reflète en aucun cas les convictions personnelles. Cette pratique collective pensée par eux comme « non religieuse » est mise sur un plan différent que la pratique personnelle d'ascèse et de pèlerinage, que l'on affirme avoir engagé tout seul.

Pourtant, dans l'entourage et la famille de ces interlocuteurs, il arrive souvent que quelqu'un soit déjà parti en pèlerinage. Cela rappelle la présence d'un personnage référent lointain dans les parcours de spécialistes religieux, ayant servi plus ou moins consciemment de modèle.

On le remarque dans l'exemple ci-dessous : la mère de Shiraishi faisait partie d'un

groupe de pèlerinage local, comme il le raconte lui-même :

Ma mère le faisait [le pèlerinage]. Il y avait un groupe de pèlerinage, avant, qui partait de notre village. J'ai continué à le faire à sa mort, pour célébrer sa mémoire. Au début, c'était seulement du tourisme pour moi, et c'est toujours amusant aujourd'hui, même si je m'y suis investi totalement et plus sérieusement au bout d'une dizaine d'années. Mais attention hein, je le fais sans distinction de religion (*shūha to kankei nai* 宗派と関係ない). Je ne suis affilié à aucun temple hormis notre paroisse familiale à Ōita.

N'être « affilié à aucun temple » autre que son temple de paroisse met d'emblée Shiraishi dans une catégorie différente de celle des autres pèlerins dont je présente le parcours ici. En effet, Matsumoto Shigenori se dit affilié au seul Nanzō-in, qui est pour lui à la fois son temple paroissial (choisi par ses soins) et de demande rituelle (même s'il affirme n'en avoir aucune). Dans le cas de Ogiwara Kōryō, on trouve le groupe Seichō-no-ie et l'oratoire de Kannon de Sue dont il est le gardien. Okiayu Seika et Fukamachi Kōren, sont affiliées au Daikoku-ji, un temple de rites différent du temple paroissial familial. Cependant, en dépit de cette revendication d'indépendance, il y a bien un groupe religieux derrière la pratique de pèlerinage de Shiraishi : il s'agit de la confrérie de pèlerinage de sa localité, disparue aujourd'hui par manque de participants. Il existe donc, dans son cas, un référent religieux coutumier local.



Photo 32 – Fidèles du Daikoku-ji devant un oratoire de pèlerinage. Dans le sens des aiguilles d’une montre en partant du centre : Fukamachi Kōren, Okiayu Seika, une amie à elles et Kuwahara Kōfu (2014)

## **Deuxième configuration : Pas ou peu de référents religieux**

Cette situation se rencontre surtout chez les fidèles des nouveaux mouvements religieux, qui fournissent à leurs fidèles un système « clé en main ». Ainsi, le pèlerin-moine que j'avais croisé avec le groupe de pèlerinage de l'Enmei-ji, Shiga Kōzen 志賀光全, dont la mère est une Australienne mais qui a grandi et vit au Japon, se retrouve privé de tout environnement religieux. La pratique religieuse au Daikoku-ji en tant que moine, qui véhicule le message doctrinal d'un courant millénaire tout en ayant un message universalisant, lui a permis de renforcer le côté « japonais » de son identité. Ce recours identitaire au Daikoku-ji pour des gens déracinés culturellement est encore plus parlante avec le parcours religieux de N., un homme né en 1922 originaire et vivant à Kagoshima. Après s'être converti successivement au protestantisme puis au judaïsme ésotérique (kabbale), ce père de famille dont le fils aîné, prêtre, vit aux Etats-Unis et l'autre en Israël en tant que traducteur, s'est tourné vers l'étranger jusqu'à ce qu'il eut une « révélation » lors d'un voyage à Shikoku. Là, il décida de faire le pèlerinage à l'envers pour rencontrer le Grand Maître Kōbō (ce qui lui arriva, selon ses dires, dès le temple de départ, le numéro 88). Il se convertit immédiatement au bouddhisme Shingon, et découvrit le Daikoku-ji à ce moment-là, situé dans sa région. Le Daikoku-ji affichant le slogan « temple pour tous sortes de conseils » (*nande mo sōdan no tera* 何でも相談の寺) sur son site internet et les cartes visites distribuées par ses moines, il jugea que c'était un temple « facile d'accès ». Il y reçut la consécration bouddhique et devint moine employé dans ce temple, qu'il ne quitta plus.

## **2.2 Facteurs déclencheurs**

Dans les parcours de ceux qui ont une activité religieuse personnelle distincte de la pratique locale et collective considérée comme obligatoire, on remarque la récurrence de certaines circonstances, que l'on peut classer selon la typologie suivante :



### **Décès/célébrations pour un mort**

[Exemple de Matsumoto Shigenori] A la mort de sa mère il y a dizaine d'années, qui était venue vivre chez lui à Iizuka parce que son frère aîné ne voulait pas la prendre chez lui, Matsumoto Shigenori a décidé de prendre en charge les rites funéraires de cette dernière seul, sans se référer à la décision de son frère aîné avec qui il s'était fâché. Il fût par conséquent obligé de chercher un nouveau temple pouvant accueillir les cendres de sa mère et conduire les rites. Lors de ses recherches, il entendit parler du Nanzō-in, un temple célèbre dans la région qui accueillait tout le monde sans distinction de courant bouddhique.

### **Interrogations personnelles**

[Exemple de Ogiwara Kōryō] Ogiwara Kōryō découvrit également le pèlerinage de Sasaguri par l'intermédiaire du Nanzō-in, dont il était fidèle par le biais de sa profession de l'époque, poissonnier. Ce temple propose en effet un rite pour les âmes des poissons, auquel assistent les poissonniers et restaurateurs servant du poisson de la région. Il était en pleine réflexion sur lui-même et ressentait une forte insatisfaction par rapport à son travail. Il en changera trois fois, passant de poissonnier à artisan du bois, avant de se mettre à fabriquer des statues bouddhiques. L'abandon du métier de poissonnier sera expliqué après coup par une plus grande ouverture aux préceptes du bouddhisme : déjà client du rite pour les âmes des poissons, il poussera la logique plus loin jusqu'à en devenir dégoûté de tuer. A cette même époque, son père se lie à Sue avec un spécialiste religieux du nom de Masuda qui était par ailleurs représentant du groupe religieux « Seichō-no-ie » dans la région de Kasuya. Ogiwara finira pas se rendre lui-aussi aux réunions, qu'il continuera après la mort de son père en parallèle avec sa pratique « bouddhique » de pèlerin de Sasaguri et de Shikoku et de fidèle du Nanzō-in. Tout cela culminera jusqu'à faire de lui le successeur de Masuda en tant que responsable du groupe Seichō-no-ie de Kasuya, dont il préside les réunions. Il joindra finalement ces deux dimensions religieuses en faisant élever une statue de Kannon dans l'enceinte du Nanzō-in et une stèle de Seichō-no-ie au *fudasho* Gotō no taki avec les dons de son groupe religieux. Une immersion dans cette structure plus proche du culte des dieux que du bouddhisme l'éloignera un temps du Nanzō-in, mais il continue sa pratique de pèlerinage.

Ce type de situation est à rapprocher de la première. C'est en effet au moment où la

génération supérieure disparaît que tous ont commencé à s'interroger sur la nécessité d'une pratique religieuse (et la reprise des activités rituelles d'un parent qui en avait la charge avant eux). Cet « âge où l'on fréquente le temple » est vrai dans le cas de la participation aux confréries et aux activités religieuses collectives locales, comme on l'a vu dans les chapitres précédents.

## **2-3 Le rôle d'introducteur**

### **Famille**

[Exemple de Fukamachi Kōren] Après deux ans d'études de l'anglais à Fukuoka, Fukamachi Kōren devient fidèle du Daikoku-ji suite à l'implication dans ce temple de son frère et de sa mère. Après quelques années en tant que fidèle (elle reçoit à cette occasion la consécration), elle décide, comme son frère, de travailler dans un temple, se rase la tête (*teihatsu shukke*) et entre en ermitage au Nanayama Nyoirin Kannon-an 七山如意輪観音庵 de la ville de Karatsu 唐津 (département de Saga) en 2011. Son ambition est de « servir le Bouddha en tant que nonne », tout au long de sa vie.

### **Ami**

[Exemple de Okiayu Seika] C'est en cherchant un endroit pour faire purifier sa voiture (*kuruma barai* 車祓い) qu'elle se vit suggérer la branche du Daikoku-ji à Fukuoka par un ami. Pour les gens souhaitant démarrer un type d'activité rituelle qui n'est pas pratiquée par leur famille, les « temples de rites » et surtout ceux des nouvelles religions sont considérés comme plus faciles d'accès que les temples paroissiaux qui font partie de structures locales.

### **Moine**

[Exemple de Matsumoto Shigenori] C'est en cherchant un endroit où mettre les cendres de sa mère que Matsumoto Shigenori, qui s'est retrouvé, suite à des circonstances spéciales, dépositaire de cette charge alors qu'il n'était pas le fils aîné, a découvert le Nanzō-in. Il y rencontra justement un moine qui sût le conseiller d'une manière qui le contenta, et il décida de devenir fidèle de ce temple. Ce fut le point de

départ de sa pratique de pèlerinage.

### Spécialiste charismatique

[Exemple de F.] Ne pouvant pas avoir d'enfant, cette femme de Kashi aujourd'hui âgée d'une soixantaine d'années entendit parler, par une voisine qui « voit », du circuit de pèlerinage de Sasaguri où elle accomplissait diverses ascèses pour les demandes de ces clients et où se trouvait une « station surnuméraire » spécialisée dans les vœux de demande d'enfant. Elle s'y rendit avec elle, puis seule. Elle arrêta le pèlerinage et les visites à cet oratoire après avoir eu un enfant.

[Exemple de Asano Yasuko 浅野安子] Apprenant qu'elle était atteinte d'un cancer du sein, Asano Yasuko se disait prête « à essayer toutes les solutions ». Sur les conseils de sa sœur, elle-même « *gyōja* » ayant des « capacités subtiles » et qu'elle refusait d'écouter jusqu'alors, combinés à ceux du maître de cette dernière, le supérieur Yashiro 八城 du temple Rengein 蓮華院 à Tagawa 田川 qui conseillait sa famille, elle se rendit à Sasaguri en envisageant le pèlerinage comme la solution de la dernière chance. C'est à cette occasion que, passant devant une statue se trouvant dans l'enceinte du temple Enmei-ji (justement consacré à un bouddha « maître de la santé », Yakushi), sa sœur qui l'accompagnait lui délivra un oracle stipulant que si elle accomplissait l'ascèse à Sasaguri, elle serait sauvée. Peu de temps après, Asano Yasuko connut effectivement une rémission, qu'elle attribua aux mérites de Sasaguri et de la statue. Dans cet exemple, c'est la combinaison de ces deux garanties (famille et spécialiste religieux) qui a poussé cette femme très dubitative au départ à entamer une pratique de pèlerinage, qui aboutira par la suite à un parcours de croyance centré sur un temple et un mouvement religieux à vocation thérapeutique (le *fudasho* Enmei-ji et sa « confrérie de Terumī » テルミ<sup>241</sup>).

On remarque que la plupart du temps, tous les éléments cités ci-dessus sont combinés. Un autre élément important à relever est le fait que dans tous les cas, la pratique de pèlerinage, même lorsqu'elle est accomplie individuellement, est centrée sur une structure religieuse et/ou un spécialiste qui sert de référent. C'est en devenant fidèle

---

<sup>241</sup> La confrérie de Terumī est centrée autour du culte posthume d'un médecin et sa technique thérapeutique, Itō Kin.ichi 伊藤金逸. Voir l'article de Nakayama Kazuhisa, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », p.331.

d'un temple que nos informateurs sont devenus des pèlerins. En cela, les étapes de leur parcours ressemblent fortement à celles des fidèles des spécialistes religieux. Le dénominateur commun de ces personnes est une situation de départ qui, sans être extrêmement malheureuse, est problématique à un certain degré. Dans le cas des fidèles des spécialistes religieux « charismatiques » offrant des solutions rituelles immédiates, la situation de départ est souvent si insupportable qu'elle nécessite une résolution urgente. Dans le cas de ces pèlerins, il s'agit d'une interrogation existentielle et identitaire plus générale et plus vague, qui, tout en ayant un élément déclencheur dans l'immédiat, leur laisse plus de temps et autorise une certaine errance.

En revanche, la pratique religieuse collective locale se situe sur un plan tout à fait différent. Souvent, ces personnes ont perdu cet appui collectif et local : soit ils ne sont pas eux-mêmes en charge des rites religieux de leur famille (comme dans le cas de Matsumoto Shigenori), soit un événement lié à un choix de vie les en a extraits à un certain moment, ou bien leur famille a tout simplement, au fil des transformations économiques et sociales, abandonné toute forme de pratique religieuse, ce qui est d'autant plus vrai s'ils ne sont pas en charge des rites pour les âmes des ancêtres de leur famille.

Il existe évidemment des gens pratiquant le pèlerinage qui ne sont liés à aucune structure religieuse. Cependant, dans ces cas-là, ces « pèlerins » n'ont qu'une religiosité minimale dans leur pratique du pèlerinage. C'est notamment le cas de beaucoup de gens qui font le pèlerinage de Shikoku à pied aujourd'hui, se contentant de relier les stations en marchant sans accomplir aucune des ritualités liées au pèlerinage. A contrario, ceux qui joignent les mains ou s'inclinent devant les oratoires sont bien dans une logique religieuse. Or tout geste rituel, même le plus original, est transmis par quelqu'un, ou du moins se rattache à une tradition. Ainsi, même les pèlerins les moins religieux du pèlerinage d'hiver du Nanzō-in appartiennent à une tradition : celle du Reijōkai de Sasaguri.

## 2.4 Réflexivité

### Petits arrangements avec l'institution

Tout en appartenant à un groupe religieux donné, les pèlerins sont capables de faire montre d'autonomie, comme on l'a vu plus haut, mais aussi de contestation des structures établies et d'une revendication certaine de leur singularité. C'est ce que nous montrent les trois vétérans du pèlerinage qui sont nos interlocuteurs principaux dans ce chapitre : Ogiwara, Matsumoto et Shiraishi.

La pratique du pèlerinage en groupe en général, est selon ces trois hommes qui ont l'habitude de l'accomplir en solitaire plus un fardeau économique qu'un obstacle à la singularité individuelle. « Faire le pèlerinage en groupe, ça oblige à suivre ce que tout le monde fait », « les moines nous donnent des règles », « ils ne sont pas assez sérieux, ils font cela pour l'argent » ; « on nous dit quoi faire, quoi croire », « ils disent le *Sūtra du cœur* trop vite, cela n'a plus aucune valeur », « on nous empêche de laisser des vignettes, des bougies ou de l'encens pour gagner du temps » sont, en autres plaintes, ce que ces individus expérimentés reprochent aux groupes. Les réclamations portent principalement sur une homogénéité forcée du groupe qui sous-tend l'acceptation d'un enseignement payé par une contrepartie financière. C'est ce que nous dit Shiraishi :

Je ne fréquente pas les temples de Sasaguri, parce que les fréquenter, cela demande un investissement moral et surtout financier. Moi, ça ne m'intéresse pas, ça. Tout ce que je veux, c'est faire le pèlerinage à ma façon, de tout mon cœur. Je ne l'ai jamais fait avec un groupe. Je n'aimerais pas qu'on me dise quoi faire, quoi dire, où aller, quoi porter, quoi penser. C'est comme ça avec les temples, n'est-ce-pas ? (Propos recueillis en janvier 2014)

On reproche aux moines un manque de « sérieux » et on les soupçonne de n'avoir qu'un intérêt financier pour le pèlerinage et ses pratiquants. Il s'agit là d'une méfiance de l'institution, qui paraît fourvoyée et moins authentique que l'expérience directe et personnelle, acquise seul au cours de longues années. « Tous ces gens qui viennent en groupe, quel est leur but ? On voit bien qu'ils viennent pour s'amuser... C'est du tourisme, une balade entre amis », confie Matsumoto Shigenori.

Eade et Sallnow avaient déjà montré dans leurs travaux sur le pèlerinage<sup>242</sup> que ce dernier était « avant tout une arène pour des discours religieux et séculiers

---

<sup>242</sup> John Eade et Michael J. Sallnow (eds.) 1991, *Contesting the Sacred : The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Londres, Routledge.

concurrents »<sup>243</sup> et « que ce sont ces discours variés et leur significations et interprétations multiples amenés au sanctuaire par différentes catégories de pèlerins, par les résidents et les spécialistes religieux, qui sont caractéristiques du culte lui-même »<sup>244</sup>, remettant ainsi en question la vision turnerienne classique du pèlerinage comme fait religieux homogène et force centripète, producteur de « *communitas* »<sup>245</sup>. De nombreuses contributions au volume, comme l'analyse des brancardiers laïcs qui aident les pèlerins à Lourdes par John Eade<sup>246</sup>, faisant le relais entre leurs demandes personnelles et les exigences des autorités religieuses, ont bien montré les tensions existant entre les pèlerins, les laïcs locaux et les autorités religieuses qui gèrent le site, notamment sur des questions économiques ou d'orthopraxie religieuse.

Un rapprochement avec le Reihō-kai qui gère Wakasugi au détriment du Nanzō-in a conduit Ogiwara Kōryō à fréquenter de moins en moins ce lieu au fil des ans. Cependant, même s'il conserve de fortes relations avec ce temple pour légitimer sa position religieuse sur le circuit de pèlerinage, Ogiwara a fini par prendre aussi ses distances avec ce temple. « Même si je participe au pèlerinage d'hiver et au rite pour les âmes des poissons tous les ans, je ne suis pas un fidèle du Nanzō-in », affirme-t-il. Selon lui, ses bonnes relations avec le Nanzō-in sont dues au fait que son groupe apporte beaucoup d'argent en dons (880 000 yens réunis pour la construction de l'autel principal, numéro 1). Lors de la célébration annuelle de Kannon de son groupe à Sue, qui réunit une quarantaine de personnes, le jeune fils du supérieur Hayashi Kakuryū se déplace personnellement pour accomplir les rites. Le Nanzō-in leur a également fait don d'un escalier, celui qui mène à la statue. À l'instar de Matsumoto, Ogiwara reconnaît que les bonnes relations avec le Nanzō-in sont essentielles pour ceux qui sont impliqués dans le pèlerinage de Sasaguri. C'est pour cette raison qu'il les entretient. Cependant, il ne reconnaît pas la sincérité religieuse du Nanzō-in :

---

<sup>243</sup> *Ibid*, p. 2 : "pilgrimage is above all an arena for competing religious and secular discourses"

<sup>244</sup> *Ibid*, p. 5 : "it is these varied discourses with their multiple meanings and understandings, brought to the shrine by different categories of pilgrims, by residents, and by religious specialists, that are constitutive of the cult itself"

<sup>245</sup> John Eade et Simon Coleman, « Introduction », *Reframing Pilgrimage*, Cultures in motion, Simon Coleman, John Eade (eds.), Londres, Routledge, p. 4.

<sup>246</sup> John Eade, 1991, « Order and Power at Lourdes. Lay helpers and the organization of a pilgrimage shrine », in *Contesting the Sacred : The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Londres, Routledge, p. 50-76.

[Les gens du] Nanzō-in ont sauvé le pèlerinage de Sasaguri en récupérant tout, à la génération du grand-père de l'actuel supérieur. Mais aujourd'hui, on voit bien qu'ils n'ont aucune ferveur religieuse. Moi, c'est différent. Enfin, il vaut mieux rester en bons termes avec eux.

Cette opinion sur le Nanzō-in, temple controversé mais néanmoins emblématique, est partagée par de nombreux pèlerins et habitants de Sasaguri. C'est le cas de Matsumoto Shigenori, qui décrie le supérieur du plus célèbre temple de la ville en disant qu'il ne « parle que de lui et ne répond pas aux questions ». Pour Matsumoto, les sermons très réputés du supérieur du Nanzō-in ne reposent pas sur un échange avec des fidèles. Il reproche un manque de traitement personnalisé de la part de ce supérieur, qui fut « élevé comme un moine important ». Surtout, le côté « business » du temple inquiète Matsumoto Shigenori, qui se méfie en particulier du chargé de la communication et refuse de se dire « fidèle » de ce temple, quant bien même il participe à tous les rites :

Je me contente de le saluer [en parlant du chargé de la communication du temple]. Il n'y a plus de gens honnêtes au Nanzō-in. Plus personne ne parle avec les pèlerins et les fidèles, là-bas. Ce temple est fichu.

Cependant, malgré cette position critique, Ogiwara comme Matsumoto évitent de se mettre en conflit avec les acteurs importants du pèlerinage. La coopération de tous et l'entente cordiale en bonne intelligence, en dépit des désaccords, est ce qui permet à chacun de subsister et de continuer à œuvrer comme il l'entend. Grâce au Nanzō-in, Matsumoto et Ogiwara ont un espace pour exprimer leur religiosité, et cette religiosité est à la fois reconnue et valorisée par les gens de ce temple. Pour les deux pèlerins, c'est là ce qui importe le plus.

Il est en effet difficile aux pèlerins assidus de se tenir en dehors des implications sociales du pèlerinage. Dans le cas de Ogiwara, Matsumoto et Shiraishi, il s'agit de pouvoir continuer à venir sur le site sans se mettre à dos les autorités religieuses et aussi tout en continuant à utiliser les ressources qu'elles offrent. C'est ainsi que, malgré leur méfiance envers le premier temple du circuit de Sasaguri, Ogiwara et Matsumoto continuent à participer chaque année au pèlerinage d'hiver qui réunit les pratiquants fidèles du Nanzō-in, et qu'ils ont été formés à la manière de faire de ce temple.

### **La revendication d'une « manière de faire » à soi**

Cependant, cet apprentissage maîtrisé (les pèlerins participants connaissent parfaitement les rituels utilisés par le Nanzō-in) ne les a pas empêché de développer une « technique » personnelle. Ces pèlerins, qui expriment leur différence par la singularité de leur façon de faire, montrent à la fois qu'ils ne sont pas de cette « bande-là » et qu'ils appartiennent à une autre.

Ces savoir-faire propres à chacun conduisent bien évidemment les gens à développer leur propre réflexion sur leurs pratiques. C'est là que se met en place une cosmogonie personnelle, avec des choix d'adhésion ou de non-adhésion, et où se donne à voir la construction d'une nouvelle identité : celle de pèlerin.

## **III. Sociabilités pèlerines**

### **3-1 La réaction familiale**

La réaction de la famille du pratiquant face à ses nouvelles pratiques religieuses va du soutien inconditionnel (famille de Fukamachi Kōren, de Matsumoto Shigenori), à l'indifférence et à l'opposition. Lorsque la famille soutient, alors l'investissement dans la pratique devient vraiment intense. Lorsque la famille ne suit pas, il est difficile de s'investir.

### **Implication familiale**

Dans la famille Fukamachi, tout le monde est impliqué dans les activités religieuses du Daikoku-ji et tous pratiquent le pèlerinage. Ils ont également reçu la consécration bouddhique, en tant que fidèles de ce temple. Le fils aîné Fukamachi fut le premier à devenir fidèle du Daikoku-ji (branche de Karatsu), puis ce fut sa mère, Naoko (qui prit alors le nom de Kōren) en 2007, et enfin son père, qui fut le dernier à s'investir et le plus réticent. Les Fukamachi possèdent une entreprise de fabrication et de vente de chapelets par correspondance, Kōraku 香楽, à Fukuoka.

Le Daikoku-ji fournit à ses fidèles un enseignement exclusif (avec des règles, une



échelle de valeur et un enseignement définis) et qui les conforte dans l'idée qu'ils sont les seuls à être dans le vrai. Il est difficile pour ces gens de ne pas chercher à sauver les autres membres de la famille en les convertissant. L'implication familiale semble en effet plus forte lorsque la pratique religieuse est centrée autour d'un pôle de type prophétique, comme c'est le cas dans les nouveaux mouvements religieux (identifié par les intéressés par le mot « croyance », *shinkō*) tels que le Daikoku-ji, centré autour d'un leader charismatique.

### **Implication partielle**

C'est le cas de Matsumoto Shigenori. Sa femme Kurumi l'accompagne lorsqu'elle le peut, ce qui est difficile car leurs jours de congé coïncident peu. Le reste de la famille (fils et sa femme, et leurs enfants), en revanche, n'est que peu intéressé par le pèlerinage, malgré les efforts de Shigenori pour les impliquer. Ce dernier qui a une pratique religieuse quotidienne hors pèlerinage devant son autel domestique les fait participer aux oraisons lorsqu'ils sont présents, mais leur participation se réduit au strict minimum, et est assimilée à une pratique de vénération des âmes des ancêtres.

### **Indifférence/refus**

Le parcours de Okiayu Seika présente un cas de figure où la famille ne soutient pas la pratique religieuse de leur fille, qui « pour ne pas passer pour folle » leur cache son réel degré d'implication. Les parents de Okiayu Seika ne voient pas d'un très bon œil son investissement au Daikoku-ji. Elle a moins de problèmes à leur parler de sa pratique régulière à Sasaguri, centre de pèlerinage connu dans la région et assimilée à une sorte de « trekking » pour « maigrir » et « se détendre ». Elle évite, par exemple, de leur dire qu'elle passe plus de 20 minutes à genoux dans les *fudasho* à réciter des *sūtra*, et sort de chez elle en dissimulant autant que possible ses vêtements blancs. Néanmoins, sa mère l'attend de retour de pèlerinage (au cours duquel elle ne s'est pas lavée du tout) en lui préparant un bon bain chaud. Par conséquent, malgré sa pratique très régulière, elle reste encore sur le « seuil », alors qu'elle pourrait, selon ses camarades, devenir elle-même un *sendatsu*. Cela lui est reproché par Fukamachi Kōren, qui tente de l'encourager à devenir une nonne ordonnée et à se raser la tête. Cependant, Okiayu Seika, qui consacre la moitié de son temps à ses activités de danse et songe à en faire une activité professionnelle (tout en reliant ce passe-temps au Daikoku-ji, qui encourage

la pratique de la danse pour « sauver le monde »), avoue de son propre chef ne pas encore être « prête » pour un investissement total dans le Daikoku-ji comme Fukumachi Kōren. Elle cherche, notamment, un partenaire pour fonder une famille et ne se limite pas à ses fréquentations du Daikoku-ji, où « les hommes sont tous âgés et/ou mariés ». Elle reconnaît néanmoins qu'il serait préférable de trouver quelqu'un qui soutienne sa pratique religieuse intense, tout en disant que ce n'est pas un critère discriminant. A chaque fois qu'elle part en pèlerinage, fait une ascèse ou joint les mains devant une statue, elle formule le même vœu : rencontrer quelqu'un. C'est le tout premier qu'elle fait, avant la longue liste de demandes pour sa famille et ses amis.

Le refus de la famille de s'impliquer dans les activités religieuses d'un de leur membre (comme pour les parents de Seika), provoque soit des conflits, soit une baisse progressive de l'implication de la personne concernée. Ainsi Ogiwara, qui a vécu le désistement de sa femme dans ses activités religieuses liées au mouvement Seichō no ie, s'est mis progressivement à prendre de la distance face aux enseignements de ce groupe et a personnaliser celui qu'il dirige. Aujourd'hui, Ogiwara avoue s'être détaché de Seichō no ie, mais il est toujours, officiellement, le responsable local de ce mouvement.

### **3-2 Nouvelles sociabilités**

#### **Le *fudasho* : un espace d'apprentissage**

La mutation dans un autre temple de T., le moine qui avait initié Matsumoto Shigenori à une vision plus personnelle du bouddhisme que celle qu'il pratiquait jusque-là, le laissa seul et désemparé, sans maître. Il crut trouver un nouveau guide en Ogiwara, mais cela ne dura qu'un temps : l'investissement de ce dernier dans un nouveau mouvement religieux incita Matsumoto Shigenori à garder ses distances. Au début curieux et utilisant habilement ma présence pour soutirer des informations à un homme qu'il croyait plus « avancé » que lui en ritualités en tout genre, Matsumoto Shigenori décida vite que le type de religiosité de Ogiwara ne lui convient pas. Les deux hommes se croisent sur les chemins et bavardent : leur participation conjointe aux activités du Nanzō-in les oblige à garder une certaine cordialité. Matsumoto Shigenori ne manque jamais de joindre les mains devant la statue de Ogiwara lorsqu'il passe devant, laissant souvent une petite obole. Cependant, il n'en fait pas plus que nécessaire

et fait tout pour garder son indépendance vis-à-vis de ce dernier.

Lors des activités organisées par le Nanzō-in, les Matsumoto rencontrent N., une veuve qui s'est investie dans le religieux à la mort de son mari. Sa ferveur et ses connaissances religieuses provoquent l'admiration de Matsumoto Shigenori, pour qui elle devient une nouvelle conseillère. Du côté spécialiste religieux, c'est le supérieur du Raion-ji qui est à cette époque considéré comme le moine le plus fiable de Sasaguri par Shigenori. Rendu méfiant par le côté business affiché du Nanzō-in, ce dernier interprète le refus du supérieur du Raion-ji d'annoncer des sommes fixes pour ses prestations rituelles comme un désintéret louable des questions économiques. Le temps qu'il consacre à ses fidèles individuellement, la longueur du rite du feu mensuel et le fait qu'il ouvre systématiquement les portes de l'oratoire pour montrer la figure de vénération lorsque des pèlerins se présentent au Raion-ji fait penser à Matsumoto Shigenori qu'il a enfin trouvé un moine « sérieux » et « appliqué » dans les rites. Cependant, le manque de charisme du supérieur du Raion-ji le lassera vite, ainsi que ses liens avec Tokunaga Wasan, dont il redoute le franc-parler. Même s'il est « difficile de cesser de fréquenter un temple du jour au lendemain », Matsumoto Shigenori finira par espacer ses visites, laissant sa femme Kurumi, qui a tissé des liens avec la spécialiste des oracles, faire office de présence à sa place.

Après avoir élu pour un temps le supérieur du Raion-ji seul moine digne de confiance, Matsumoto Shigenori me confie, lorsque je le retrouve en janvier 2014 (soit deux ans après l'avoir vu pour la dernière fois), s'être rapproché du jeune fils du supérieur du Myōō-in : « C'est le seul qui répond à mes questions ».

La fréquentation du Myōō-in et de Wakasugi, les discussions qu'il a avec le jeune moine et les *gyōja* du lieu font naître chez Matsumoto un intérêt pour le shugendō. Au Senkaku-ji, temple lié à ce courant religieux, il rencontre Kōda, une *gyōja* de 76 ans fidèle du culte shugen du mont Ishizuchi, qui le conseille lors de l'achat d'une statue. Une amitié se crée. Kōda devient la nouvelle conseillère de Matsumoto Shigenori sur les questions religieuses.

### **Le circuit de pèlerinage et les rencontres**

Ainsi que l'a souligné Matsumoto Shigenori, les rencontres faites sur les chemins et dans les temples de pèlerinage, avec d'autres pèlerins ou des spécialistes religieux, sont

déterminantes à cet égard. « C'est une femme pratiquante de l'ascèse au mont Kinpu 金峰山, de passage à Sasaguri, qui m'a révélé que cette statue était spéciale », raconte Matsumoto en parlant d'une statue bouddhique dont il est devenu fidèle. « Un pèlerin qui venait chaque mois à Sasaguri depuis de très longues années, décédé aujourd'hui, m'a appris comment poser des questions à ces Jizō, après m'avoir révélé leur pouvoir », ou encore « un moine m'a dit qu'il fallait prier le Fudō du Nanzō-in en faisant comme cela... » et « c'est un *senpai* qui est parti travailler dans un autre temple qui m'a appris à faire le *takigyō* ». Les trois pèlerins cités en exemple, qui sont les auteurs de ces propos, m'ont dit d'abord avoir appris « tous seuls » à réciter les *sūtra*, à entrer dans la cascade pour l'ascèse ou à effectuer certaines pratiques particulières comme la divination en soupesant des statues ou des objets religieux. En réalité, ces pratiques leur ont été transmises par d'autres pèlerins et pratiquants de l'ascèse, et notamment leur observation. Elles ont été aussi apprises en discutant avec les responsables de *fudasho* laïcs, qui rapportent les pratiques des autres pèlerins, et la conversation directe avec des pratiquants. A partir de là, ces trois pèlerins ont fait leur propre sélection, en les intégrant aux pratiques qu'ils connaissaient déjà et à celles qui leur avaient été enseignées par une autorité religieuse ou familiale, celle qui les avaient introduits au pèlerinage de Sasaguri. C'est cela qui produit, même pour des pratiquants issus d'un même groupe, des variations aussi importantes.

Ces échanges et sociabilités temporaires mais décisives sont facilités par le mouvement qui est au cœur des pratiques de pèlerinage et d'ascèse au Japon. Les spécialistes du pèlerinage Coleman et Elsner<sup>247</sup> avaient déjà souligné l'importance des sociabilités générées par le mouvement et son impact dans la vie et la vision personnelles des pèlerins. Ce mouvement donnant au pèlerin la « possibilité sans cesse renouvelée de rencontrer le nouveau » était considéré par les deux auteurs comme une des caractéristiques qui différencie le plus le pèlerinage des autres formes de religiosité<sup>248</sup>. En effet, il ne fait aucun doute que des pratiques religieuses plus ancrées dans la stabilité, comme les réunions de paroissiens où l'on rencontre toujours les mêmes personnes ne facilite pas ce type d'influences, d'autant plus qu'il s'agit de personnes que l'on côtoie généralement en dehors de la sphère religieuse. A cet égard et

---

<sup>247</sup> Simon Coleman et John Elsner, 1995, *Pilgrimage Past and Present : Sacred Travel and Sacred Space in the World Religions*, Londres, Oxford University Press, p. 205.

<sup>248</sup> Simon Coleman et John Elsner, 1995, p. 206.

à la différence du pèlerinage, il n'y a qu'une seule autorité religieuse toute puissante, qui impose au groupe sa façon de faire. Pourtant, il ne faut pas oublier que la plupart de ces pèlerins à forte individualité, tels que ceux qui ont été présentés ici, font également partie des paroissiens des temples locaux parmi lesquels ils ne font montre d'aucune singularité apparente. L'expression de cette individualité religieuse apparaît en effet dans un contexte particulier, celui des points de croisement de plusieurs groupes et pratiques différentes, dont nous aurons l'occasion de parler plus tard.

Au cours des longues années qu'il a passées sur les chemins de Sasaguri, Shiraishi a expérimenté plusieurs façons de faire le pèlerinage avant de trouver la sienne. L'ordre dans lequel il parcourt les étapes, les modalités de transport – à pied, en voiture – et de séjour furent testés.

Au cours de ces essais multiples, on assiste à la mise en place progressive de nouveaux référents religieux, avec la construction d'un véritable vocabulaire de pèlerinage, visible notamment sur les vignettes laissées par les pèlerins aux étapes du circuit. Les pèlerins ont alors recours à des techniques héritées, transmises et inventées par eux-mêmes, dans le cadre d'une religiosité qui s'exprime différemment du bouddhisme des temples paroissiaux. Ce dernier est social, imposé et obligatoire, alors que le pèlerinage est un choix, une pratique qui n'est pas du tout une obligation sociale.

### **Entre les *fudasho* : les chemins comme espace d'échange**

Nous avons pu voir que les *fudasho* pendant le pèlerinage (à leurs heures d'ouverture, avant 17 heures) représentent un espace-temps de rencontres et de socialisation diverses. Cependant ces rencontres s'inscrivent alors dans un cadre préétabli. Les conversations sont entendues par les moines et les responsables, et même contrôlées : on ne peut pas parler trop fort, ni rester trop longtemps. Comme on l'a vu précédemment, ceux qui maîtrisent cet espace sont les spécialistes religieux attachés au temple, et y sont autorisés avant tous les fidèles de ce temple, dans lequel les pèlerins ne sont que des invités de passage.

Il arrive que le refus de l'échange soit dû à l'initiative du pèlerin lui-même. C'est le cas, par exemple, avec les fidèles du Daikoku-ji. En accomplissant leur pèlerinage en dehors des heures d'ouverture ou en quittant l'espace du *fudasho* à l'arrivée d'autres pèlerins, ceux-ci refusent en quelque sorte de sociabiliser avec les *dōmori* et les autres pèlerins. Cela ne veut pas dire que ces pratiquants du pèlerinage n'ont pas d'échange

avec les autres acteurs à Sasaguri, mais seulement que cet échange se fait en dehors des espaces-temps autorisés et délimités par l'orthodoxie : sur les chemins, devant les distributeurs de boisson, dans les restaurants pour pèlerins ou encore les parkings<sup>249</sup>. C'est la même chose avec des pèlerins comme Matsumoto Shigenori, Shiraishi ou Ogiwara, qui finalement passent le moins de temps possible dans les *fudasho* en eux-mêmes et investissent surtout les espaces naturels comme les chemins, théâtres de longues discussions entre pèlerins. Des discussions qui peuvent donner lieu à un échange de savoirs et une exposition de doctrine, qui est souvent bien différente de celle proposée par la structure d'accueil, et même, parfois, avec celle du groupe auquel ils se rattachent.

#### **IV. L'identité religieuse multi-dimensionnelle**

##### **4.1 L'identité que le pratiquant veut projeter et la façon dont il est vu par les autres**

##### **L'identité d'un pratiquant et sa vision du bouddhisme**

Pour Matsumoto Shigenori, la pratique du pèlerinage est une réalité très différente de ce qu'il appelle le « bouddhisme ». « Je ne crois pas au *bouddhisme* en tant que tel », explique t-il. « Je ne crois ni aux enfers, ni au paradis ». Le « bouddhisme » décrit par Matsumoto Shigenori, c'est celui des temples, avec son discours sur l'au-delà et ses pratiques économiques assimilées à celles d'une entreprise. A contrario d'un « bouddhisme » trompeur et désabusé, ce que lui pratique, affirme t-il, est une « ascèse ». Malgré cela, Matsumoto Shigenori ne revendique pas encore une identité de

---

<sup>249</sup> Plus d'une fois, et ce dès ma rencontre avec les fidèles du Daikoku-ji, j'ai pu observer ce phénomène. Les pèlerins du Daikoku-ji cèdent systématiquement la place aux pèlerins qui arrivent dans les *fudasho* où ils se trouvent déjà, sous prétexte qu'ils y passent plus de temps. Lorsqu'une conversation se noue, qu'on leur pose des questions ou commence à leur parler, le *sendatsu* propose toujours de continuer la conversation sur un autre lieu : parking, restaurant, etc, toujours dans le but mis en avant de ne « pas déranger ». Les fidèles que j'ai rencontrés ont fait état à mots plus ou moins couverts d'une hostilité envers le Daikoku-ji chez certaines instances de Sasaguri, et fournissaient cette dernière comme explication à leurs précautions pour se faire le plus discrets possible. Cependant, ils n'en ont pas pour autant remis en question leur façon d'accomplir le pèlerinage, qui n'est pas dans les usages habituels de Sasaguri et interroge par là même les habitants, ni leur habitude de le faire sans tenir compte des horaires d'ouverture des *fudasho*.

« *gyōja* ». « Ces *gyōja*, dit-il, ce n'est pas grand chose. Ce sont juste des gens qui ont le *tokudo* ».

En 2013, quelques mois avant que je ne revoie les Matsumoto pour le pèlerinage d'hiver du Nanzō-in, le couple avait décidé d'aller faire le circuit de Shikoku avec une amie fidèle de Sasaguri, en bus. Pour Matsumoto Shigenori, ce fut une déception : tout était « trop grand », « trop cher », « trop commercial », « trop touristique » et surtout, « il ne s'agit que de temples », c'est à dire de structures gérés par des religieux qui imposent aux pèlerins un discours et des visions uniformes. « Le bouddhisme qu'a pensé le grand maître Kūkai et le bouddhisme des gens, c'est deux choses différentes. Il y a une incompréhension. » Shikoku a provoqué en lui une réflexion sur les « buts » du pèlerinage : à force, il n'est plus trop sûr des siens. Il a en outre réalisé que Sasaguri est une « fabrication » (*tsukurimono* 作り物). C'est ce manque d'authenticité, selon lui, qui l'a rapproché du véritable centre de Sasaguri : Wakasugi et les temples du Reihō-kai. Pour Shiraishi, il manquait la dimension affective qui le lie à Sasaguri (sa mère était une fidèle de Sasaguri, elle n'allait pas à Shikoku). Déjà, les gens de Wada avaient fini par s'interroger sur la nécessité d'aller en pèlerinage dans un endroit aussi lointain qu'Ise. « Pourquoi doit-on aller jusque là-bas ? », demandaient certains, remettant en cause l'importance de la prise de la distance géographique avec le quotidien dans une société où on pouvait partir en voyage de plus en plus facilement. Au fil du temps, les participants ont diminué, et la confrérie de pèlerinage à Ise a disparu.

### **Bons et mauvais pèlerins**

A Shikoku, le bon pèlerin est celui qui apporte de l'argent et en dépense sur la route et les *fudasho*, sans trop profiter de la générosité des gens du cru.

« Vous faites le pèlerinage à pied ? Mais avez-vous de l'argent pour payer votre voyage ? » me demandèrent deux grand-mères, anciennes tenancières d'auberges pour pèlerins, rencontrées dans une station thermale de Tokushima 徳島, souvent la dernière étape où les pèlerins marcheurs viennent se décrasser avant de rentrer par le bus ou le train. A ma réponse affirmative, elles renchérirent positivement en racontant qu'un bon nombre de pèlerins à pied étaient des gens sans aucune manière, profiteurs, et forcément pauvres, ayant dépensé tout leur argent dans le voyage. Pourtant, ce sont ces pèlerins là qui les font vivre, les pèlerins en bus n'ayant pas besoin de passer la nuit dans des

auberges de campagne. A la gare de cette même ville, je vis un clochard en habits de pèlerin : il s'agissait d'un pèlerin « professionnel » (*shokugyō henro* 職業遍路). Autrement dit, un homme coupé de sa communauté qui vivait sur les chemins de Shikoku et faisait du pèlerinage une occupation à plein temps, vivant des dons du « *settai* ». Ces individus, appelés « *hendo* » (へんど), étaient craints et détestés de la population locale, contribuant à l'image ambiguë du pèlerin à pied, ainsi que le montre ce souvenir de la nonne-écrivaine Setouchi Jakuchō 瀬戸内寂聴, née à Tokushima<sup>250</sup> :

Quand j'étais petite, le son du mot « *o-henro-san* » évoquait pour moi la gentillesse et un sentiment de nostalgie, mais lorsque j'entendais « *hendo* », j'avais un sentiment de peur diffuse, de malheur. Nombreux étaient les adultes qui ne mettaient jamais de préfixe ou de suffixe honorable devant le mot « *hendo* ». On disait ce mot de « *hendo* » comme si on le crachait avec méchanceté. Lorsque les enfants embêtaient les personnes âgées, on leur disait : « Les enfants pas sages, on les donne aux *hendo* ! »

Nathalie Kouamé fait remarquer, dans son travail sur la perception du pèlerinage des 88 lieux saints à l'époque Edo, qu'on opérait une distinction claire entre les « bons » et les « mauvais » pèlerins<sup>251</sup>. Ces derniers étaient définis comme des « faux » pèlerins profitant de la crédulité et de la générosité locale par les autorités, qui soumettaient tous les pèlerins en général à une réglementation plus ou moins sévère. Les évolutions contemporaines de ce concept de « mauvais » pèlerins ont été examinées par Asakawa Yasuhiro<sup>252</sup>, qui comme Kouamé s'est particulièrement intéressé à l'accueil fait aux pèlerins par les localités. Il remarque ainsi que cette distinction est toujours d'actualité, et concerne en premier lieu un type de pèlerin pauvre qui mendie le long de la route et profite de la coutume du *settai*. Plus particulièrement, le terme de mauvais pèlerin, ou *hendo*, désigne un « pèlerin professionnel », autrement dit, une personne sans domicile fixe qui vit sur le circuit de pèlerinage<sup>253</sup>. Ce type de personnage, que l'on voit encore aujourd'hui, aurait renforcé le statut « ambigu » du pèlerin, à la fois bienvenu et craint par les populations locales<sup>254</sup>.

---

<sup>250</sup> Setouchi Jakuchō, « *Harukanari junrei no michi* » (はるかなり巡礼の道), in Taiyō (太陽) 214, 1980, « *Jakuchō junrei* » (寂聴巡礼).

<sup>251</sup> Nathalie Kouamé, 2001, *Pèlerinage et société dans le Japon des Tokugawa : Le pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868*, Monographie 188, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, p. 32, 39-41 et 138.

<sup>252</sup> Asakawa Yasuhiro 浅川康宏, 2006, *Junrei to bunka jinruigaku kenkyū. Shikoku henro no settai bunka* 巡礼と文化人類学研究——四国遍路の接待文化, Kokon shoin 古今書院.

<sup>253</sup> Asakawa Yasuhiro, 2006, p. 190-191.

<sup>254</sup> Asakawa Yasuhiro, 2006, p. 232-233.



A contrario, les pèlerins en groupe, qui dépensent pourtant moins d'argent, suscitent moins de méfiance. « Le mieux, me dit-on, ce sont les pèlerins à pied et riches. »

A Sasaguri aussi, on n'aime pas trop les pèlerins qui en font trop. Une grande ferveur religieuse est tolérée et même encouragée à condition qu'elle profite immédiatement à la communauté : j'ai déjà évoqué ce schéma en parlant des spécialistes des oracles qui doivent absolument redistribuer les bienfaits qu'ils ont gagné par l'ascèse, sous peine de voir un retour de bâton négatif leur arriver sous la forme d'une punition du ciel, mais aussi matériellement, avec la méfiance des gens et la perte des fidèles. Dans l'univers de l'ascèse, on parle quelque fois des « faux ascètes » (*nisemono gyōja* 偽物行者), des gens qui se font passer pour de grands pratiquants de l'ascèse, allant jusqu'à revendiquer une attitude jusqu'au-boutiste (et donc suspecte) dans le but d'en retirer du prestige personnel ou des avantages matériels. De la même manière, les pèlerins qui dorment dehors (*nojuku* 野宿) et donc, ne dépensent pas d'argent sur place, sont généralement mal vus. Peu de responsables de *fudasho* les autorisent à dormir dans les oratoires, comme le font les moines en ascèse du Daikoku-ji, également instruits à vivre chichement et à ne dépenser que 500 yens par jour.

En effet, ces pèlerins jusqu'au-boutistes ne suscitent l'admiration que si leur ferveur s'étend aussi aux autres, la redistribution des faveurs obtenues étant un gage d'authenticité. C'est aussi pour cela que des pèlerins comme Matsumoto et Ogiwara font des dons de manière aussi ostensible : ainsi, leur ferveur religieuse perd de son caractère marginal pour devenir une valeur positive, et les liens sociaux avec les responsables de *fudasho* préservés.

Les « pèlerins » dont on se méfie le plus à Sasaguri sont les « criminels », qui déclenchent des incendies par pure malice et / ou volent les offrandes dans les *fudasho*. On leur prête un profil et une apparence particulière, comme en témoigne ce que me dit un jour Matsumoto Shigenori alors qu'un autre pèlerin stationnait devant un oratoire. Il décida d'attendre qu'il ait terminé ce qu'il avait à faire avant de venir mettre ses bougies et ses offrandes, et l'homme ne bougeant pas, il me souffla : « Celui-là c'en est un ». Pour lui, les habits de trekking de l'homme, le fait qu'il soit seul, porte un sac à dos et ne fasse pas mine de réciter un *sūtra* ou de laisser une offrande constituaient des preuves suffisantes. Finalement, il se mit à parler ostensiblement des vols de *sake* et

d'argent commis dans les *fudasho* en s'approchant pour mettre ses bougies : lorsqu'il commença à réciter le *Sūtra du Coeur*, l'homme avait disparu. Ce type de promeneur est différencié du simple randonneur ou du pèlerin par son comportement ou ses vêtements : on lui prête des intentions criminelles ou malveillantes. Certains sont même assimilés à des esprits malfaisants déguisés en humains, ainsi que j'ai pu le mentionner en parlant des expériences de possession-maladie. Ce type de discours, loin de disparaître, connaît une résurgence chez les jeunes faisant le pèlerinage aujourd'hui, et surtout chez ceux qui le font à pied. Marcher tard le soir dans les forêts de bambous isolées en pleine montagne comme le font certains de ces jeunes pèlerins n'a en effet rien de rassurant, et renforce également l'attrait du pèlerinage en en faisant une expérience intense, voire, parfois, un peu effrayante.

La façon de faire le pèlerinage, les techniques, participent beaucoup de cette identité de pèlerin. Matsumoto revendique celle d'un pèlerin aux pratiques dépouillées, aux buts désintéressés (« Je ne fais pas de vœu pour moi », « Je fais le pèlerinage en tant que rite pour mes parents décédés et mes ancêtres et ceux de ma femme »). Il se jauge volontiers à l'échelle des autres pratiquants rencontrés sur le circuit, comme lorsqu'il décrit sa façon de réciter les *sūtra* : sans trop de fioriture dans les effets de voix, pas de rythme trop marqué. Sinon, « j'ai le sentiment d'être dans le domaine du chant », dit-il en comparant sa façon de réciter les *sūtra* avec celle des fidèles réguliers du Raion-ji, c'est-à-dire, en fait, ceux de la spécialiste des oracles Tokunaga Wasan. Il revendique une certaine authenticité en se comparant à d'autres groupes. Cette façon de voir sera remarquée par Tokunaga Wasan lorsqu'elle le rencontrera, et elle lui retournera la critique en disant qu'il ne peut être totalement désintéressé : « Vous dites que vous ne faites aucune demande personnelle, mais vous joignez bien les mains pour quelque chose ». Le rapprochement entre Matsumoto Kurumi et Tokunaga Wasan, qui met en avant une approche différente et la valorise, n'est pas pour rien dans cette légère animosité qui fera cesser Matsumoto Shigenori de fréquenter le Raion-ji pour se tourner, paradoxalement, vers des modèles allant encore plus loin dans les pratiques d'ascèse de l'univers du *shugendō*, en se mettant à aller aux temples hors circuit de Wakasugi. C'est ainsi que se rencontrent, s'influencent et s'affrontent des visions et des pratiques différentes sur les chemins de pèlerinage. Quant à Kurumi, jamais elle n'a critiqué son mari ou signifié quelconque velléité d'indépendance verbalement : ce sont ses actes,

lorsqu'elle choisit de faire le pèlerinage seule en prenant une route totalement différente de celle de son mari, qui parlent pour elle. Pour Matsumoto Kurumi, l'orthopraxie contre laquelle elle construit sa religiosité est celle de son mari. Les deux ne fréquentent les mêmes temples que lorsqu'ils sont ensemble. Finalement, Matsumoto Shigenori a intégré les pratiques de sa femme après cet épisode. Lorsque je les revoyais deux ans après avoir fait le tour de Sasaguri avec eux, Matsumoto Kurumi avait pris un plus grand ascendant sur leur pèlerinage. Tranquillement, grâce à un détour par Tokunaga Wasan, spécialiste des oracles, elle s'était imposée dans le domaine qui jusque là était seulement celui de son mari.

#### **4-2 L'appropriation du pèlerinage par les pratiques**

L'appropriation des pratiques se réalise par le biais de quatre éléments que je qualifierai de corporels (techniques du corps et la façon dont ce dernier est utilisé dans le pèlerinage), techniques (récitation de sutra, gestes) et matériels (tenue spécifique, *fuda*, statues et objets), et des choix cognitifs qu'ils reflètent (cosmogonie personnelle et croyances) sur lesquels je reviendrai plus loin.



Photo 33 – Le départ : préparation du matériel pour les pèlerins du Daikoku-ji (février 2015)

## **Le corporel : choix du costume, moyen de locomotion et nourriture**

Les choix corporels concernent en premier lieu les moyens du corps employés dans la manière de faire le pèlerinage.

Ces choix vont du registre ascétique, avec la pratique de l'ascèse de la cascade, le jeûne, la marche pied nus, les répétitions multiples, le refus du confort (nuits dans les oratoires ou dehors) au registre décontracté (circulation en voiture, arrêt dans les restaurants, contemplation des fleurs, prise de photos, rythme lent etc)

[Exemple de Ogiwara] A une époque, Ogiwara faisait des tours des oratoires pieds nus (*o hyakudo mairi* お百度参り), et faisait aussi l'ascèse de la cascade tous les mois, à six heures du matin, seul, et s'est même mis à aller à Shikoku, au départ avec un groupe, puis seul. Même s'il alterne l'ordre du circuit pour plus de variété, il termine ou finit toujours par la station n°33, ce qui fait partie de la façon de faire le pèlerinage. Quant au choix de la cascade de Yōrō, il est dû au fait que c'est la seule cascade qui est utilisable à des fins rituelles dans la montagne Wakasugi, lieu chargé de sens pour ce pèlerin de par sa relation avec le Grand Maître Kōbō et la religion des montagnes.

## **Les techniques rituelles : récitations de *sūtra*, *mūdrā*, etc**

Les choix techniques résultent des choix corporels décrits plus haut.

[Exemple de Matsumoto Shigenori] « Ma façon de prier, c'est la plus simple » parce que « je ne fais aucun vœu », explique t-il. Cette déclaration sera mise à mal par la spécialiste des oracles Tokunaga Wasan, qui, en le rencontrant sur le circuit, lui dira qu'il fait forcément le pèlerinage pour « quelque chose ». Matsumoto Shigenori suit l'enseignement du Nanzō-in : il récite le *Sūtra du Cœur* et le mantra de la figure de vénération de l'oratoire où il se trouve, ainsi que le *Kōmyō shingon* et le mantra du Grand Maître Kōbō, puis énonce son ou ses vœux (rites pour les âmes des morts de sa famille et de celle de sa femme). Il est particulièrement important pour lui de pouvoir « voir » la figure de vénération pendant ses oraisons.

[La technique de divination de Shiraishi]

Le lendemain de notre première rencontre, Shiraishi se proposa de me montrer une statue qui lui permettait d'évaluer son état de santé et d'avoir des réponses à des questions de la vie de tous les jours par un procédé divinatoire consistant à la soulever et à éprouver son poids, un peu à la manière d'un pendule dont on doit déterminer le oui et le non avec un verre d'eau. En soulevant la statue, Shiraishi évalue son poids. Puis il

la repose et se concentre sur une question en décidant du positif ou du négatif selon si elle paraît plus lourde ou plus légère, avant de la soulever à nouveau. Ce procédé lui a été enseigné au temple de pèlerinage n°12, le Senkaku-ji, où existait une statue de Jizō réservée à cet usage. Le temple ayant brûlé il y a six ans, Shiraishi a dû en trouver une nouvelle. Il a porté son choix sur celle du Nanzō-in, qui compte beaucoup de statues célèbres parmi les pèlerins.



Photo 34 – Shiraishi soupesant les statues de Jizō au Nanzō-in (janvier 2014)

### **Le marquage des lieux et du corps par le matériel**

Enfin, les choix matériels en sont le support. L'habit des pèlerins est très varié, qu'il soit entièrement blanc, hérité du costume de voyage de l'époque Edo ou composé de vêtements de sport plus colorés, et c'est le domaine les choix individuels s'expriment de la façon la plus évidente.

Hoshino Eiki avait remarqué qu'à Sasaguri, la tenue des pèlerins était moins



traditionnelle qu'à Shikoku<sup>255</sup>. La plupart portent tout de même un vêtement blanc (*hakue* 白衣), un bâton de pèlerin (*kongōtzu*) et un sac en bandoulière, le « *zuda bukuro* » 頭陀袋. Les vestes sans manches sur lesquelles on se fait estamper les images des figures de vénération des *fudasho*, l'aphorisme « Une même pratique à deux » ou calligraphier le *Sūtra du Cœur*<sup>256</sup>, qui constituent la tenue classique du pèlerin de Shikoku sont rares, ainsi que les chapeaux en paille de *suge* 菅<sup>257</sup> (*sugegasa* 菅笠) couverts d'inscriptions porte-bonheur. Un grand nombre de pèlerins portent des vêtements qui n'ont rien de religieux, avec un petit sac en plastique ou en tissu contenant leurs offrandes et leur matériel religieux. Un grand nombre d'entre eux sont en tenue de randonnée, souvent très technique et colorée. Dans certains cas, leur accoutrement constitue un mélange de ces trois types de vêtements : sportif, religieux et de ville. C'est notamment le cas chez les pratiquants individuels qui, étant seuls, ne se voient pas imposer une tenue uniforme par une confrérie ou un *sendatsu* et qui ont par conséquent adopté celle qui leur convenait le mieux individuellement. Pourtant, comme à Shikoku où le Reijōkai fournit aux nouveaux pèlerins un petit guide présentant les vêtements du pèlerin et exhortant ces derniers à porter au moins la veste sans manche, il existe tout de même une idée précise de ce à quoi doit ressembler un pèlerin, comme le montre le mannequin installé par le bureau du tourisme de Sasaguri, avec le concours du Reijōkai, dans la gare de la ville (voir photo). Cette image du pèlerin classique décrite dans les guides n'empêche pas les moines des *fudasho* eux-mêmes de porter des vêtements variés lorsqu'ils emmènent les pèlerins sur les chemins de Sasaguri, et cette liberté dans la tenue vestimentaire est partagée par la majorité d'entre eux.

---

<sup>255</sup> Hoshino 2001, p. 237.

<sup>256</sup> Ces inscriptions ont valeur de formules magiques pour les pèlerins, surtout si elles sont calligraphiées par des moines des *fudasho*. Elles transforment un simple vêtement en talisman et, selon certains, rendent la marche plus légère, notamment dans le cas des *mantra*. Aujourd'hui, les magasins de souvenirs pour pèlerins à Sasaguri et Shikoku vendent des articles pré-imprimés, comme des chapeaux en coton blanc sur lesquelles est inscrit le *Sūtra du Cœur*.

<sup>257</sup> *Carex*, herbe de la famille des cypéracées.



Photo 35 – Mannequins dans la salle d’attente de la gare de Sasaguri vêtus de l’habit traditionnel du pèlerin laïc



Le signe extérieur permettant de classer les visiteurs du circuit dans la catégorie du pèlerin, venu donc avec une démarche religieuse, est la possession d'objets rituels et d'offrandes. Bâton de pèlerin, bâton à anneaux du *vajra* portatif (*shakujō*), pièces de 1 yen, encens, bougies ou riz cru porté dans des bouteilles de mayonnaise en plastique, et les fameuses « cartes de visite » du pèlerinage que sont les vignettes... Constitué à la fois d'objets que l'on porte et que l'on offre, c'est cet attirail hétéroclite qui va identifier la personne comme pèlerin aux yeux des responsables de *fudasho* et des autres pratiquants du pèlerinage. De même que dans les activités profanes où le pratiquant régulier prend plaisir à avoir du beau matériel, un bon nombre de pèlerins vétérans prisent des articles personnalisés. Ainsi, les Matsumoto comme bien d'autres pèlerins expérimentés préfèrent au « *zuda bukuro* » en plastique blanc vendu partout dans les boutiques de souvenir un sac de pèlerin en tissu traditionnel, fabriqués à la maison ou offerts en *settai* par les *dōmori*. Une certaine emphase, on le verra, est mise dans les objets que l'on laisse dans les *fudasho* : ce sont eux qui seront vus le plus longtemps et ils participent à la constitution d'une image que l'on veut renvoyer de soi.

Tous les pèlerins cités ci-dessus portent des vêtements blancs pour faire le pèlerinage. En général, cette tenue de pèlerinage est un simple survêtement, pratique et confortable. Cependant, elle est très souvent blanche, ou accompagnée de signes distinctifs (objets de culte portatifs, calligraphie religieuse sur le chapeau ou la veste) qui montrent très clairement que le pèlerin n'est pas un randonneur ordinaire. Cette tenue de « morts au monde » les signale en tant que pèlerins. Ce signalement est important, puisque c'est lui qui va identifier les pèlerins aux yeux des gens qui gèrent les infrastructures locales. Être identifié en tant que pèlerins, c'est bénéficier d'un traitement particulier : prix spéciaux dans les auberges<sup>258</sup>, dons, encouragements et remerciements. Le pèlerin qui se signale en tant que tel par son vêtement, ses pratiques et son langage passe dans un état spécial qui n'est pas celui du simple visiteur laïque. Il a donc droit, comme les moines en ascèse, à l'accueil (le *settai*), à être distingué et accueilli tout spécialement. Revenu à son quotidien et reprenant ses vêtements

---

<sup>258</sup> A Sasaguri comme à Shikoku, il existe deux prix dans les auberges le long des routes de pèlerinage : le prix normal et le prix « pèlerins », nettement moins cher. Ainsi, à l'auberge Kamenoya de Sasaguri, une nuit au tarif pèlerin coûte 7000 yens, alors que le même service est facturé 10000 yens pour ceux qui ne sont pas identifiés comme pèlerins.

ordinaires, il perd ces droits spéciaux. C'est d'autant plus vrai avec les fidèles du Daikoku-ji, qui portent de véritables vêtements de moines en ascèse pour le pèlerinage.

Chaque pèlerin revendique une manière de faire bien à lui qui le distingue des autres, à l'opposé des pratiques de groupes considérées comme uniformisées, imposées, insuffisantes et donc inefficaces, notamment auprès des gardiens d'oratoires. Ogiwara dépose partout des *fuda* uniques et coûteuses, que tout le monde reconnaît. Au lieu des bâtonnets d'encens classiques, il brûle deux bâtons d'encens longs et épais, « plus chers, de Kyōto » dans une volonté évidente de se différencier des autres pèlerins : « Lorsque les gardiens d'oratoires voient ces bâtons d'encens et mes *fuda* avec la pièce de 100 yens posée dessus, ils disent Ah, Ogiwara est passé ce matin ».



Photo 36 – Différents styles vestimentaires parmi les pèlerins du groupe de l'Enmei-ji (avril 2010)

La présence d'une statue, qu'il a édifié avec les dons de son groupe religieux, et ses rapports avec le Nanzō-in déterminent son itinéraire, puisqu'il a l'habitude d'alterner départs et arrivées de son parcours de pèlerinage de ou vers ce temple. Les autres lieux emblématiques de Sasaguri pour ce pèlerin, Goto no taki et Yōrō no taki,

sont liées au fait que c'est dans ce premier oratoire qu'il a fait édifier la seconde marque de son groupe religieux sur le circuit, une stèle<sup>259</sup>, quelques années après la statue du Nanzō-in. Quant à Yōrō no taki, il s'agit du lieu d'ascèse mythique de Wakasugi, sommet qui cristallise toutes les légendes et qui est depuis longtemps un lieu de culte important pour les habitants de Sue, ville se situant de l'autre côté de ce mont.

L'offrande de statues dans un oratoire ou un temple est une autre forme d'appropriation des lieux, très élaborée, qui se trouve à la frontière du technique et du matériel, sur laquelle nous allons nous étendre plus longuement dans le chapitre suivant.

La pratique du marquage peut même se faire dans l'autre sens : ainsi, on reçoit des *fuda* de la part des autres pèlerins, on ramène des talismans et la calligraphie de l'oratoire. Matsumoto Shigenori rapportera même une statue de Sasaguri, qu'il racheta à un *fudasho*.

## Bilan

Le pèlerinage fait bien partie des plus individualisantes des expériences du religieux. On a pu voir qu'elle concerne tous les types de figures du religieux qui ont été décrits par Danièle Hervieu-Léger (« convertis », « pratiquants » et « pèlerins »), les spécialistes religieux comme les laïcs. Elle permet à chacun d'exprimer son originalité, son autonomie et son indépendance par rapport aux modèles locaux du religieux tout en permettant de s'inscrire dans une tradition et de découvrir de nouvelles sociabilités.

Loin d'être l'individu coupé du monde que les travaux peuvent parfois nous décrire, le pèlerin s'inscrit en effet dans des types de sociabilité particulières, à la fois chez lui (confréries de pèlerinage, groupe religieux duquel il se revendique) et sur le circuit de pèlerinage, lorsqu'il échange avec les structures en place (temples de pèlerinage, confréries et commerces locaux, et les autres pèlerins). Son expérience n'est pas non plus coupée du religieux : il s'agit au contraire de l'une des plus intenses parmi les pratiques religieuses qu'un laïc peut expérimenter, et c'est aussi en cela que le pèlerinage attire et individualise. Le pèlerin incarne bien la figure de l'individu par excellence.

---

<sup>259</sup> Cette fois ci, Ogiwara a délibérément demander au sculpteur de ne pas mettre le nom de Seichō no ie sur la stèle, ce qui se réfère à une pratique qu'il appelle « *intoku* » 隠匿. Cet événement correspond à la période au cours de laquelle il a commencé à s'éloigner des préceptes du nouveau mouvement religieux et à donner à son propre groupe une couleur plus personnelle.

Cependant, c'est parce qu'il existe un arrière-plan de pratiques religieuses coutumières que cet espace-temps du pèlerinage existe. Il s'agit en effet d'une pratique qui vient « en plus » d'autre chose, un autre chose qui est considéré comme la base. Quelle est donc cette expérience religieuse fondamentale que l'on retrouve partout ? Il s'agit de la vénération des objets de culte qui se donne à voir dans toutes les situations, à la maison comme dans la rue, sur les chemins de pèlerinage comme au temple. Une expérience religieuse qui est toujours individuelle, même lorsqu'elle s'effectue avec des tiers, de par la nature du rapport qui s'instaure entre la personne qui vénère et la figure de vénération. C'est ce que nous allons voir dans le chapitre suivant.

## Vénérer et être vénéré : Pratiques de dévotion individuelle

Les dévotions rendues à ces « partenaires invisibles de l'humanité »<sup>260</sup> que sont les dieux, par le biais d'un objet de figuration qui les personnifie, représentent certainement l'une des formes les plus élémentaires de l'expérience et de la pratique religieuse. C'est pourquoi je conclus mon propos avec ces pratiques de dévotion individuelle qui appartiennent à première vue au registre le plus « ordinaire » et coutumier de la religiosité. Cependant, nous verrons que ces pratiques partagées par tous, spécialistes religieux « virtuoses » ou pas, pratiquants de l'ascèse et pèlerins laïques, peuvent également donner lieu à des expériences extrêmement variées qui se situent toutes à un degré d'intensité différent. J'examinerai ici ce que chacune de ces expériences, qui ont pour dénominateur commun le rapport personnel d'un fidèle à une figure de vénération, apportent à ce dernier du point de vue individuel.

La fonction de médiation avec l'autre monde jouée par la statue en tant que support de vénération sera donc centrale dans ce chapitre, mais c'est aussi et surtout la relation personnelle qui se noue entre le fidèle et celle-ci qui sera particulièrement l'objet de notre attention. Dans un article publié précédemment, où j'ai déjà présenté certains des matériaux utilisés, j'ai voulu démontrer en effet que, en traitant les objets de dévotion comme ils aimeraient être traités eux-mêmes, les individus semblent dire que la statue est en quelque sorte un substitut idéal de leur personne même<sup>261</sup>. Le point de départ de cette réflexion sur les statues en tant que double idéal du pratiquant a été une discussion avec l'anthropologue Marlène Albert-Llorca sur le site de pèlerinage

---

<sup>260</sup> Jean-Pierre Albert, 1997, *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Aubier, collection historique, p. 47.

<sup>261</sup> Charlotte Lamotte 2013, « La pierre qui vit—Naissance et mort des statues dans une ville de pèlerinage — (Sasaguri, Fukuoka, Japon) », *Le vivre ensemble à Sasaguri, une commune de Kyūshū. Dans l'entrelacs des dynamiques du dedans et du dehors-Etudes d'ethnologie du Japon*, Anne Bouchy (éd.), Cahiers d'Extrême-Asie 22 (2013), Kyoto, 2015, EFEO, p. 427-472.

marial de Vall de Núria, à propos des dévotions consacrées par les fidèles aux statues de la Vierge<sup>262</sup>. Bien entendu, la plus grande circonspection est de rigueur, comme toujours lorsqu'un concept issu d'un contexte chrétien nous paraît inspirant pour comprendre des pratiques d'une autre aire culturelle et des réalités religieuses forts différentes. Cependant, les pratiques décrites de façon remarquable par Marlène Albert-Llorca dans son travail et le caractère unique que ses interlocuteurs attribuaient à leur statue de la Vierge, reflet de leur histoire personnelle<sup>263</sup>, m'ont immédiatement évoqué les attentions dont un bon nombre d'interlocuteurs à Sasaguri entouraient « leur » statue, comme, aussi la façon dont ils s'appropriaient cette dernière.

Ainsi, Matsumoto Shigenori, le pèlerin assidu dont j'ai longuement parlé au cours des chapitres précédents, me fit remarquer un jour que les statues « changeaient » suite aux soins et à la vénération qu'elles recevaient. Il illustra ses propos en me faisant comparer deux statues de facture identique, faites par le même sculpteur, mais qui

---

<sup>262</sup> En septembre 2011, dans le cadre du programme organisé par l'université Toulouse 2 Jean-Jaurès et l'université Keiō « Aux sources de la créativité : chemins et paysages des sites de pèlerinage » qui a clôturé l'enquête collective franco-japonaise « Entre dedans et dehors : le site de pèlerinage des 88 temples de Sasaguri ».

<sup>263</sup> Marlène Albert-Llorca, qui a étudié des statues de la Vierge dans le pays catalan, s'est aperçue que loin d'être l'image multiple d'une entité abstraite et unique, chaque Vierge était différente aux yeux des dévots, et même irremplaçable (Marlène Albert-Llorca, *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, Le Temps des Images, Paris, Gallimard, 2002, p. 100-113). Si les statues n'étaient que de simples représentations de la même réalité de l'autre monde, pourquoi chacune d'elle serait-elle perçue comme différente des autres par les fidèles ? En fait, dans les exemples relevés par Marlène Albert-Llorca, la statue semble être vénérée pour elle-même, et tenir sa force plus par son ancrage dans la localité et la signification qu'elle peut acquérir pour les fidèles qui lui rendent un culte que pour le personnage divin qu'elle représente. Pour l'Inde, Catherine Clémentin-Ojha montre dans « Image animée, image vivante. L'image du culte hindou » (in André Padoux, *L'image divine. Culte et médiation dans l'hindouisme*, Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 115-132) que les images dévotionnelles indiennes ou « *mūrti* » dans le contexte du culte kṛṣṇaïte peuvent développer une personnalité individuelle allant au-delà de celle de l'interlocuteur divin qu'elles sont censées représenter. Cela se produit au cours d'un processus d'appropriation du personnage par les dévots qui lui confèrent à chaque fois un caractère supplémentaire : réveillées, habillées, nourries, baignées, couchées, ces icônes se confondent « avec un corps animé requérant des soins délicats ». Dans « Image animée, image vivante », p. 117, elle écrit : « Les *mūrti* ne sont pas pour lui [le dévot] des images anonymes et interchangeable de Kṛṣṇa, mais des représentations individualisées qui d'ailleurs portent chacune un nom différent. C'est la réputation de telle ou telle *mūrti* qui l'attire avant tout. La *mūrti* qu'il aime est une personne. Le culte confirme cette personnalisation et impliquent certains comportements qui rappellent celui de notre *sādhu* (NDA : ascète, ici le dévot) : les images divines sont "réveillées" ; baignées dans de l'eau parfumée ; habillées de nouveaux vêtements quotidiennement, puis "nourries" ; la journée se poursuit dans la même veine jusqu'au coucher du soir (dans un vrai lit), sans oublier la sieste, suivie du goûter, etc. ».

étaient pourtant, à ses yeux, différentes. L'une d'elle, délaissée par les fidèles, était selon lui devenue « laide » car elle n'était le support de la vénération de personne (du moins, aucun qu'il ne connaisse) alors que l'autre, vénérée quotidiennement par le pèlerin Ogiwara Kōryō au vu et au su de tout le monde, était « belle », ainsi que me le dit Matsumoto Shigenori :

Au départ, toutes deux étaient identiques. Mais, peu à peu, la pierre s'est transformée. Celle du Nanzō-in a pris un visage paisible (*odayaka* 穏やか), car M. Ogiwara vient la visiter (*o mairi*) tous les matins. L'autre, abandonnée, est devenue laide.

Cette façon qu'a la pierre de « changer », observable par tous (et pas seulement par les spécialistes religieux dotés de capacités extralucides), de même que la singularité individuelle accordée à chaque statue par ses fidèles<sup>264</sup>, a tout de suite appelé mon attention. D'autant plus que, ainsi que j'ai pu le dire plus haut, le rapport des fidèles aux objets de vénération (qu'ils soient statues de pierre ou simples talismans portant le nom des dieux) font partie des modalités les plus ordinaires, minimales et quotidiennes du religieux au Japon.

---

<sup>264</sup> Pour Jean Bazin, spécialiste de la culture Malinké-Bambara au Mali et pionnier de la théorie de la « chose-objet », les fétiches *boli* sont plus qu'un « simple médiateur » (Jean Bazin et Albert Bensa, « Les objets et les choses. De l'objet à la chose », *Genèses* 17 (1994), p. 4). Pour cet auteur, l'objet produit une action sur autrui lorsqu'il trouve sa singularité et devient un « individu matériel », une « chose-personne »<sup>264</sup>. Les *boli*, effigies plus ou moins anthropomorphes constituées à partir de matériaux divers tels que le bois, la terre, mais aussi des matières animales et humaines, telles que le placenta, et comportant un « noyau » (une pierre ou une bille de métal), « grossissent » et se transforment physiquement en fonction des adjonctions que leur font les gens qui les vénèrent. Ces ajouts peuvent être le sang du sacrifice dont ces objets se « nourrissent », ou encore les clous que les fidèles y insèrent comme marque de leur détermination à voir un vœu s'accomplir. Ainsi chargés et nourris, ils deviennent des « choses » puissantes, capables de tuer à distance, que le possesseur met à l'abri des regards et manipule avec précaution. Ils représentent les dieux, bien sûr, mais plus encore, ils *sont* les dieux : « Les objets ne peuvent être décrétés sacrés et vécus comme tels que parce qu'ils ne sont pas traités comme des images : ils sont la divinité, la présence même du divin » (Jean Bazin et Albert Bensa, « Les objets et les choses », p. 6. Voir aussi Jean-Paul Colleyn, qui reprend les travaux de Jean Bazin avec quelque réserves : « L'alliance, le dieu, l'objet », *L'Homme* 170 (2004) : *Espèces d'objets*, p. 61-77.). De plus, leur détenteur développe avec ces objets une « relation de connivence et d'intimité [qui font que l'objet devient] un *alter-ego* » (Jean Bazin et Albert Bensa, « Les objets et les choses », p. 6.).





Photo 37 – Statue de Kannon à l'oratoire Kido Yakushi-dō (numéro 74) en janvier 2014



Mon questionnement portera en premier lieu sur le processus qui transforme la pierre d'une si remarquable façon aux yeux des fidèles, puis sur ce qu'il peut nous dire sur la façon dont ceux-ci se considèrent eux-mêmes et par rapport aux autres, ainsi que sur la façon dont ils se construisent eux-mêmes. Peut-on dire que c'est le lien personnel développé avec la divinité ou toute entité cultuelle par l'intermédiaire d'une statue qui transforme et particularise cet objet, et que ce processus se fait le reflet de la manière dont le fidèle s'est construit lui-même par ses pratiques religieuses ? C'est ce que nous allons examiner dans ce chapitre.

Ici, mon analyse se concentrera principalement sur *les rapports entre les objets et les hommes* qui les vénèrent, ainsi que sur les interactions permanentes qui unissent les fidèles et ces objets de culte. Nous verrons en premier lieu la manière dont ces rapports s'établissent, puis la nature de ces rapports et leurs différents types, avant d'examiner les dynamiques des liens qui se tissent entre les individus, les groupes humains et les objets religieux.

Ces rapports sont présentés sous deux angles : l'extérieur et l'intérieur. Avec cette notion d'extériorité, je parle de tout ce qui est visible, tangible ; en d'autres mots, les actions matérielles des hommes vers les statues. Il s'agit ici des expériences ordinaires, qui sont observables par tout le monde et que tout le monde peut expérimenter facilement. L'autre registre, en revanche, n'est ni visible ni perceptible par tous. Il s'agit d'actions invisibles, intangibles, difficiles à mesurer ou à observer, émanant de ce que j'appelle ici « vécu intérieur ». C'est d'une part ce qui est ressenti par les fidèles comme les actions des entités vénérées envers les hommes en retour des soins apportés, et de l'autre, la partie immatérielle de ces dévotions, ce que le fidèle veut y investir, et qui est la plupart du temps accessible seulement par le discours des intéressés eux-mêmes. Cependant, dans la réalité concrète, ces deux aspects qui s'entremêlent constamment ne sont pas distingués de manière nette. Les interactions de l'« extérieur » vers l'« intérieur » et de l'« intérieur » vers l'« extérieur » sont constantes. J'essayerai de mettre en lumière ces phénomènes complexes d'interrelation et d'interactions mutuelles,

en montrant comment ils peuvent nous éclairer sur la façon dont les pratiques religieuses peuvent être un moteur de l'extériorisation d'une intériorité individuelle.

## **I. Des objets et des hommes**

### **1.1 Le paysage des statues à Sasaguri**

#### **Représenter les dieux et les morts**

L'un des aspects les plus frappants de Sasaguri, en tant qu'espace religieux, est le foisonnement de statues qu'on y trouve, faisant du circuit de pèlerinage un haut lieu du « kitch » bouddhique. Ces accumulations de statues donnent une couleur particulière à Sasaguri, plus familière que le circuit de Shikoku qui lui a servi de modèle.

Les figures de vénération tiennent une place primordiale dans le paysage du pèlerinage pour les pèlerins. Ce sont elles qui, en marquant ce paysage de leur présence matérielle, signalent la présence des entités cultuelles sur le site. La vision de la figure de vénération est d'une importance capitale lors des visites aux oratoires, et être mis dans l'impossibilité de voir les statues de ses propres yeux est considéré comme très frustrant par de nombreux pèlerins. Les temples jouent sur cette attente en dérobant la statue au regard du fidèle à intervalles réguliers, ou, plus précisément, en faisant de la vision de la statue une expérience exceptionnelle. Dans certains temples, et pour certaines entités bouddhiques, la statue n'est montrée en effet que lors de circonstances spéciales, à dates fixes : il s'agit de « l'ouverture des rideaux » (*kaichō* 開帳), qui permet aux fidèles de voir l'effigie qu'ils vénèrent. Cette vision de la statue se monnaie sous la forme d'une offrande en argent posée directement devant elle. Ce don effectué devant l'image d'un bouddha se rencontre à tous les niveaux de pratique religieuse, que ce soit dans les temples ou chez les particuliers. On le retrouve même à l'occasion des activités de *settai*, le don fait aux pèlerins par les associations locales, au cours

desquelles ceux-ci sont invités à venir se recueillir devant une petite statuette du Grand Maître Kōbō et à laisser devant elle une petite pièce, ou encore pendant les réunions mensuelles des confréries, lorsque les participantes viennent tour à tour déposer de l'argent devant le rouleau suspendu représentant la divinité patronne de leur association.

Le fait que c'est justement le manque d'objets à vénérer, ou plutôt la distance maintenue par les temples entre les fidèles et les objets de culte (pour la plupart invisibles) qui avait paru si décevant à Matsumoto Shigenori lors de son pèlerinage à Shikoku, montre l'importance que peuvent avoir les statues pour les pèlerins. A Shikoku, les oratoires où s'entassaient les statues sont rares aux abords des sites principaux ; on les trouve plutôt dans les lieux de culte périphériques. Les temples appartenant au circuit officiel, qui gèrent tout, limitent en effet la main mise des pèlerins sur le paysage. Et la plupart du temps, la figure de vénération n'est pas visible dans ces temples ; on installe à la place une autre statue qui se « tient devant » (*mae-dachi* 前立ち) la statue considérée comme originale, et par rapport à laquelle elle assure une fonction protectrice.

« Quel sens peut avoir la prière si on ne peut pas voir la divinité en la faisant ? » m'interpella Matsumoto Shigenori un jour où le temple Tennō-in 天王院, sur la montagne de la « lance dressée » (Hokotate san 鉾立山), n'offrait comme support de prière qu'un tabernacle fermé. Loin de souligner la sacralité de l'objet, le fait de dérober la figure de vénération est interprété par Matsumoto Shigenori comme une tentative des moines de *fudasho* pour se montrer supérieurs aux pèlerins. Lorsqu'il arrive dans un temple où la statue n'est pas visible, il a pour habitude de demander au moine de lui ouvrir le tabernacle, ou le fait lui-même si c'est un petit oratoire dans lequel le responsable n'est pas présent. Un jour où je me trouvais au temple Tennō-in 天王院 avec lui, il demanda directement au supérieur du temple, qui se trouvait là, de le lui ouvrir. Le responsable accepta de l'entrouvrir un peu en lui expliquant que la statue, un « Fudō qui coupe la vague » (Namikiri Fudō 浪切り不動)<sup>265</sup> venue du temple

---

<sup>265</sup> Selon la légende qui est racontée par le supérieur de ce temple, le « Fudō qui coupe la vague » doit

Dokkozan Shōryū-ji 独鈷山青龍寺 de la ville de Tosa 土佐 (département de Kōchi 高知, Shikoku) était un bouddha caché (*hibutsu* 秘仏) qui n'est normalement montré que lors d'occasions spéciales, comme à Shikoku.

---

cette appellation à la façon dont cette divinité du bouddhisme ésotérique fut apparue au Grand Maître Kōbō de retour de Chine pour le secourir, alors que son bateau se trouvait en difficulté lors d'un orage sur mer (voir Nishihara Someko 西原そめ子, *Shin Sasaguri Hachijūhakkasho reijō meguri* 新篠栗八十八ヶ所めぐり, 2013, p. 100-101).



Photo 38 – Bouddha caché (*hibutsu*) du temple Kongōfuku-ji, numéro 28 du circuit de pèlerinage de Shikoku (Ashizuri misaki, mars 2014)

Effectivement, dans les temples faisant partie du circuit de pèlerinage des 88 temples, les statues ne s’offrent pas au regard du pèlerin si facilement. Néanmoins, elles sont considérées comme tout aussi importantes. Lors d’un terrain collectif dans la région de pèlerinage de Tosa en mars 2014, le supérieur du célèbre temple Kongōfuku-ji 金剛福寺 (*fudasho* numéro 28), situé sur le cap du « pied tapé » (Ashizuri misaki 足摺岬)<sup>266</sup>, avait ouvert exceptionnellement le tabernacle de la figure de vénération principale du temple, « Kannon aux mille bras » (Senjū Kannon 千手観音) recouvert de feuilles d’or, qui, outre sa valeur religieuse, est considéré comme un trésor national. C’était à dix heures du matin et les pèlerins commençaient à affluer. Une bonne dizaine d’entre eux passèrent sans rien remarquer d’anormal, mais soudain, un vieil homme s’aperçut que le « bouddha caché » était visible. Il savait que c’était un événement de haute importance qui n’arrive que tous les quatre ans. Alors que nous étions devant l’autel en train de prendre des notes et des photographies, le pèlerin se faufila dans la salle du temple, ses chaussures aux pieds. Ignorant les remontrances des *sendatsu* qui l’avaient vu et l’interpellaient vivement, le sommant de sortir immédiatement, il joignit les mains et entama la récitation de ses prières à une vitesse impressionnante, les yeux rivés sur la statue devant lui. Sa femme, très embarrassée, s’excusait et cherchait à le faire sortir. Cependant, plus rien ne semblait avoir d’importance pour ce pèlerin que la statue, et il disparut bien vite une fois ses dévotions dument effectuées.

Au delà de son aspect anecdotique, cet exemple met le doigt sur une donnée d’importance capitale pour qui veut appréhender la dimension intérieure de la pratique religieuse : le rapport des individus aux objets, et notamment, toute la dimension

---

<sup>266</sup> Point le plus avancé dans le Pacifique de l’île de Shikoku, ce cap est considéré comme un point de départ pour le monde au-delà de la mer du Potala (*fudaraku tōkai* 補陀落東海) du bouddha Amida. Une légende raconte que ce nom de « pied tapé » viendrait du geste énervé produit par un vieux moine à la vue de son disciple s’éloignant au loin vers cet au-delà, accompagné du mendiant (en fait, un bouddha) envers qui il s’était montré généreux à l’encontre des ordres de son maître. Encore aujourd’hui, le lieu est un « spot » de suicides, contre lesquels le supérieur du Kongōfuku-ji et les autorités locales se montrent impuissants.

affective et le rapport à leur propre histoire qu'ils investissent dedans. Cet aspect de la relation de l'homme aux objets culturels a déjà été étudié aussi bien concernant des artefacts religieux<sup>267</sup> qu'artistiques ou utilitaires<sup>268</sup>. Mais le point sur lequel je voudrais insister ici, c'est ce qui est impliqué dans le rapport du fidèle à un objet dans le cadre d'une pratique religieuse, et sur ce qu'elles peuvent nous apprendre sur la façon dont une personne conçoit son intériorité dans ce cadre.

### Marquer l'espace et le temps

Il est sans doute judicieux à ce stade de rappeler que les statues, en deça de leur fonction représentative (figurer les bouddhas et les dieux) servent aussi de marqueurs spatiaux-temporels. On les trouve fréquemment dans des lieux liminaires comme les carrefours ou les abords des cimetières. Cependant, loin d'être circonscrites à l'espace public et religieux, elles se trouvent également dans la sphère privée et domestique. Toutes datées et fabriquées dans des matières conçues pour résister au passage du temps, elles rappellent des événements importants. Une simple pierre d'environ un mètre de haut qui, charriée lors d'une inondation dans le hameau agricole d'Onaka, s'était posée d'elle-même en haut d'une colline (lieu de refuge en cas de dégât des eaux) où elle fut laissée, se fait ainsi le témoin d'une catastrophe qu'a connue la localité, qu'elle protège aujourd'hui. Ou encore, un « os de dragon » découvert par un paysan de ce même hameau dans sa rizière et a été enchâssé dans une statue de la forme de cette créature mythique pour conjurer des désastres et s'attirer des pluies abondantes (*amagoi* 雨乞い). Cette statue fut installée devant la cascade de Momiji-ga-taki 紅葉ヶ滝, lieu qui,

---

<sup>267</sup> Pour les objets religieux, surtout Marlène Albert-Llorca 2002, *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, Le Temps des Images, Paris, Gallimard, Catherine Clémentin-Ojha montre dans « Image animée, image vivante. L'image du culte hindou » (in André Padoux, *L'image divine. Culte et médiation dans l'hindouisme*, Paris, Éditions du CNRS, 1990, p. 115-132) et Jean Bazin et Albert Bensa, « Les objets et les choses. De l'objet à la chose », *Genèses* 17 (1994).

<sup>268</sup> Je pense notamment aux travaux d'Alfred Gell dans *L'Art et ses agents, une théorie anthropologique* (2009 [1998] Bruxelles, Les Presses du Réel), qui traite les objets comme des personnes dotées d'agentivité et les étudie comme membres de réseaux sociaux complexes, mais qui n'opère pas de réelle distinction entre les objets religieux et les autres, et traite surtout des objets d'art, qui n'entrent pas dans notre propos ici.

bien avant d'être une station intégrée au pèlerinage, était dédié à des pratiques d'ascèses liées au culte du dieu-dragon (Ryūjin 竜神). Certaines des statues appartenant à cette catégorie, et dont l'origine a été oubliée, sont dites arrivées d'elles-mêmes, en général à la suite d'une catastrophe (la foudre qui s'abat sur une habitation, des inondations provoquées par une pluie torrentielle). L'une des plus connues dans la localité est celle du « Jizō maîtrisant le démon » (Ijima Jizō 為治魔地蔵)<sup>269</sup>, découverte, d'après la légende locale, dans les ruines d'une ancienne tour de garde détruite par la foudre<sup>270</sup>, à proximité du temple Sairin-ji. Cette statue fut ensuite installée sur un autel situé en direction de la « porte des démons » (*kimon* 鬼門)<sup>271</sup> pour protéger le temple. Rappelant les statues auto-manifestées dites « acheiropoïètes »<sup>272</sup>, qui viennent de l'autre-monde et apparaissent telles quelles, découvertes par la communauté, elles délimitent les espaces protégés où vivent les hommes et ceux où errent sans contrôle des entités du monde autre, potentiellement hostiles. Dieux apportés par la mer, présences dangereuses que l'on doit vénérer et apaiser, venus s'échouer « sous la forme d'un tronc d'arbre, d'une pierre, d'un miroir, d'une épée, d'une statue bouddhique, ou même cadavre »<sup>273</sup> sont ainsi tout autant de figurations de dieux et de dieux eux-mêmes, comme nous allons le voir avec les exemples suivants.

<sup>269</sup> Normalement, « Ijima », écrit avec les caractères 飯島, est un nom propre, de personne ou de lieu. Mais ici, écrit avec des *kanji* 漢字 différents, il a un sens qui apparaît pertinent au vu de la fonction qui lui a été attribuée : celle de protéger la localité des démons.

<sup>270</sup> On trouve un certain nombre de « bouddhas brûlés » (*hi ni yaketa hotoke* 火に焼けたほとけ) à Sasaguri, comme le Yake Yakushi 焼け薬師 (« Yakushi brûlé ») de Wakasugi 若杉, le Hiyoke Kannon 火除け観音 (« Kannon pour éviter le feu ») de Takata 高田 ou encore le Himatsuri Yakushi 火祭り薬師 (« Yakushi de la fête du feu ») de Otoinu 乙犬. Toutes ces statues, transformées par des causes naturelles, sont associées à des rites de protection contre les incendies.

<sup>271</sup> C'est-à-dire la direction Nord-Est. Selon le système symbolique de la « Voie du yin et du yang », *onmyōdō* 陰陽道, les démons (et les calamités) viennent de cette direction. Le Nord-Est des bâtiments ou des villes doit donc être protégé par une divinité guerrière.

<sup>272</sup> C'est-à-dire considérées par les fidèles comme non faites de main humaine. Cf. Marlène Albert-Llorca, *Les Vierges Miraculeuses*, p. 23.

<sup>273</sup> Anne Bouchy 1996, « Le littoral, espace de médiations. Cultes des monts Sengen, Asama, Aomine et systèmes de représentations chez les gens de mer de la côte orientale de la péninsule de Kii », *Cahiers d'Extrême Asie*, 9, p. 272.



## 1.2 Un objet non-ordinaire : la figure de vénération

### Ce qui se trouve à l'intérieur

En effet, la statue n'est pas une simple figuration ou un marqueur paysager : c'est aussi et avant tout un contenant. Cette qualité de l'objet est illustrée de façon littérale et matérielle sur certaines d'entre elles, qui servent de reliquaires ou de châsses pour d'autres artefacts sacrés. C'est évident pour les statues qui contiennent du sable rapporté de Shikoku, ou un « os de dragon » comme celles dont nous avons parlées ci-dessus. Mais plus encore, l'objet de vénération, image ou statue, est un contenant de par sa fonction de reposoir du principe subtil, efficace et immatériel, une sorte d'« âme », considérée comme provenant de l'environnement naturel et émanant d'un dieu (*kami* 神) ou un bouddha (*hotoke* 仏).

On a pu voir que, dans le processus de construction d'un spécialiste religieux, le rapport avec les autres était primordial. On pensera donc que c'est aussi le cas avec les objets. Dans cette optique, les relations qui s'établiront entre un objet religieux et un ou des fidèles par le biais des dévotions régulières jouent un rôle primordial dans l'accroissement de sa qualité d'objet efficace. Ce sont aussi ces dévotions régulières qui, en signalant le pratiquant aux yeux des autres et en extériorisant ce qu'il investit dans ce rapport avec la figure de vénération, vont avoir une incidence sur sa perception de lui-même.

### Faire un objet religieux

J'ai classé le processus de transformation d'un objet en support de vénération en six étapes, qui correspondent aux étapes biographiques de la « vie » de l'objet (voir tableau schématique) et aux actions des hommes envers cet objet.

1) **La phase de découverte** : le matériau naturel, parfois l'objet entier, est « découvert » par un spécialiste (un artisan) habilité à repérer ses qualités dans son

environnement naturel. Il contient une « âme » (*rei*) : ce même principe « subtil » dont j'ai eu l'occasion de parler dès le début de ce travail.

2) **La phase de construction artistique** : ce matériau est sculpté/construit/décoré/travaillé pour représenter un dieu/un mort/un vœu que l'on veut voir se réaliser.

3) **La phase de consécration rituelle** : le produit artistique fini est l'objet d'un rite de consécration pour lui transférer une « âme » (encore différente de celle du matériau).

4) **La phase de personnalisation** : il est l'objet de dévotions régulières de la part d'un ou plusieurs individus qui le « personnalisent ». Ce stade est celui qui nous intéresse le plus ici, car c'est celui où les fidèles s'en emparent. En outre, il correspond parfois à sa découverte par un fidèle, lorsqu'il reprend un objet qui avait au départ été commandé par un autre.

5) **La phase de dé-consécration rituelle** : en fin de vie, l'objet doit passer par un rite pour lui retirer son « âme » (la même que celle qui a été insérée dans la phase 3).

6) **La phase de destruction physique** : par le feu rituel, par un spécialiste religieux, car même après qu'on lui ait retiré son « âme », cet objet contient encore celle du matériau dans lequel il a été conçu et « l'intentionnalité » du fidèle.

C'est ce dernier point de l'intentionnalité du fidèle, corolaire de la phase 4, qui nous intéresse ici et que nous allons développer. Mais d'abord, il est nécessaire de décrire le déroulement de ces différentes étapes en détail, par le point de vue de leurs acteurs respectifs : les artisans-sculpteurs pour les deux premières, les spécialistes religieux pour la troisième et les deux dernières, et les fidèles pour la quatrième, qui est en réalité la plus longue et à laquelle nous consacrerons la troisième partie de ce chapitre.

Etapes de la vie de l'objet	Acteurs	Pratiques
Découverte	Artisan/spécialiste religieux	- Recherche du matériau adapté
Fabrication	Artisan/spécialiste religieux	- Sculpture, peinture...
Consécration	Artisan/spécialiste religieux	- « ouverture des yeux » ; « mise de l'âme » (rite)
Personnalisation	Fidèle	<ul style="list-style-type: none"> <li>- découverte d'un objet déjà existant</li> <li>- soins quotidiens</li> <li>- offrandes (vêtements, nourriture, argent, encens...)</li> <li>- décoration (vêtements, fleurs, photos, lumières ...)</li> </ul>
Dé-consécration	Spécialiste religieux	- « enlever l'âme » (rite)
destruction	Spécialiste religieux	- incinération

Figure 3 – Etapes de la vie de l'objet religieux, ses acteurs et ses pratiques

## II. La fabrication de la figure de vénération

### 2.1 Appel au savoir-faire des maîtres sculpteurs

#### Itinéraires de dévotion : le point de départ de la création d'un objet de vénération

La « biographie » d'une statue, pour emprunter le terme de Thierry Bonnot<sup>274</sup>, suit de près celle du fidèle qui l'a fait installer. Elle commence par une commande faite à un sculpteur pour une raison particulière. Ces raisons peuvent être un vœu de prospérité, de guérison pour soi-même ou pour un proche. Le souhait d'avoir un enfant ou de réussir des examens peut aussi justifier cette commande, de même que des remerciements pour des bienfaits déjà obtenus, la commémoration de la fondation d'un groupe, d'une entreprise ou un retour de pèlerinage, la célébration de la mémoire d'une personne qui vient de décéder, d'un fondateur, d'un patron de confrérie ou d'un corps de métier. La

<sup>274</sup> Terme que l'auteur lui-même a emprunté à Igor Kopytoff, « The Cultural Biography of Things. Commoditization as Process », in Arjun Appadurai ed., *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 64-94, (en particulier p. 66-67), cité par Thierry Bonnot, « Itinéraire biographique d'une bouteille de cidre », *L'Homme* 170 (2004) : *Espèces d'objets*, p. 156.

commande d'une statue à un sculpteur peut se faire aussi sur la requête d'un spécialiste religieux<sup>275</sup>, qui a conseillé à une personne en particulier le don d'une statue pour célébrer une divinité ou l'esprit d'un défunt s'étant manifesté au cours d'un oracle, ou lors de l'apaisement de forces potentiellement destructrices ou maléfiques.

### **Celui qui « voit » dans la matière : l'artisan-sculpteur**

Lors de la création d'une figure de vénération, c'est l'artisan sculpteur d'images bouddhiques (*bussshi* 仏師), ce qui signifie littéralement « maître-sculpteur de statues de bouddhas », terme utilisé seulement dans le sens d'un maître peintre et sculpteur des images bouddhiques, qui intervient en premier. Ce corps de métier, qui comprend aussi les peintres, partage avec d'autres artisans un protocole de travail dont la première étape consiste à l'extraction d'une entité déjà présente dans le matériau, qu'ils sont à même de voir, et dont ils vont dégager l'image<sup>276</sup>. Ce processus se termine, au niveau de l'artisan, par la « mise de l'âme » dans l'objet, rituel qui consiste simplement à ajouter les pupilles aux yeux<sup>277</sup>.

---

<sup>275</sup> Ce spécialiste peut être le moine d'un temple bouddhique, le prêtre desservant d'un sanctuaire des dieux (ou « sanctuaire shintō »), ou plus généralement un « invocateur », *ogamiya-san*, comme on dit communément à Sasaguri. Ce dernier entre dans la catégorie de « maître des rituels », *kitōshi*, terme du vocabulaire religieux, ou de « personne aux facultés subtiles », « capable d'efficace subtile », *reinōsha*, terme forgé par les chercheurs japonais. Voir Anne Bouchy, « Des expériences autres du monde », p. 51-72, pour une revue de ces termes et des types de spécialistes (p. 56 pour *reinōsha*).

<sup>276</sup> Ce processus était le même pour les sculpteurs/peintres d'images religieuses et les autres, comme les maîtres d'estampes. Aujourd'hui, cette façon de travailler subsiste, en dehors des images religieuses, chez les tatoueurs de style traditionnel japonais (*wabori* 和彫り). L'artisan tatoueur, après avoir longuement parlé avec le client et écouté les raisons qui le poussent à se faire tatouer, visualise le motif qui lui correspond (normalement sans le consulter) et qui « apparaît » à travers sa peau et révèle en quelque sorte une nature intime et cachée de la personne. Il fait les yeux du personnage ou de l'animal en dernier, animant ainsi le motif. Le motif est très souvent religieux, et procède d'un processus d'identification avec l'entité ou le dieu représenté, qui agit aussi en protecteur. Ainsi, un couvreur de temple qui travaillait à la réfection des toits du temple Shinshō-ji 新勝寺 de la ville de pèlerinage de Narita 成田 s'était fait tatouer le Roi de Science Immobile Fudō myōō, qu'il considérait comme son dieu protecteur et dont il voulait bénéficier de la force et des pouvoirs. Cette divinité, patron des ascètes de par son association avec le feu et l'eau, était aussi pour cette même raison l'objet d'un culte chez les pompiers, qui portaient des tatouages à son effigie dans le but d'être protégé et de résister au feu (cf. Philippe Pons, « Les *ukiyo* de chair : l'âge d'or du tatouage fin 18<sup>ème</sup> siècle- début 19<sup>ème</sup> siècle », in *Mélanges offerts à René Sieffert*, hors-série Cipango juin 1994).

<sup>277</sup> Parfois, les « yeux » sont juste imaginés, comme c'est le cas pour les bâtons rituels. Lorsque l'artisan porte la double casquette de spécialiste religieux et artiste, ou a une pratique religieuse de type ascèse, il

Jusqu'il y a encore une dizaine d'années, les sculpteurs de Sasaguri travaillaient traditionnellement de cette manière. Après avoir écouté les raisons de la commande, ils choisissaient la pierre selon leur goût, de préférence dans un gros bloc trouvé directement dans la carrière ou, idéalement, dans la nature. Il est intéressant de noter aussi que lorsqu'il s'agissait de commémorer un disparu, ils demandaient une description ou une photo de la personne, même si la statue n'était pas censée la représenter, pour mettre dans la statue quelque chose de la personnalité de la personne commémorée. Le choix de la pierre était motivé par sa capacité de faire ressentir (*kanjiru* 感じる) ou voir (*mieru* 見える) au sculpteur quelque chose qui se trouve déjà dans le matériau : une image qui lui apparaît, celle d'un bouddha, d'un esprit ou d'un dieu. Une fois le matériau sélectionné, l'artisan commençait le travail directement dans la pierre, sur place, en extrayant petit à petit la statue du bloc où elle était pour ainsi dire enchâssée.

Cette méthode n'est pas nouvelle. Elle évoque en effet les méthodes traditionnelles de sculptures des statues bouddhiques (et non bouddhiques) en bois décrites par les ethnologues et historiens japonais. Elle ressemble notamment à la technique dite d'« *ichiboku zukuri* » 一木造 ou « *ichiboku bori* » 一木彫, la « sculpture en un seul bois » qui consistait à extraire une image directement d'un seul bloc de bois et aussi, plus rare, celle de « *tachigi zukuri* » 立木造り, « sculpture d'un arbre debout » qui permettait de sculpter un arbre vif, sans le couper, en le laissant vivre<sup>278</sup>.

La « sculpture en un seul bois » fut le mode majeur de la statuaire bouddhique entre 782 et 897 (c'est-à-dire la culture dite de « la première période de l'époque Heian », *Heian jidai zenki bunka* 平安時代前期文化). Elle mettait l'accent sur le rôle de support d'une entité déjà joué par l'arbre naturel<sup>279</sup>, notamment les essences données

---

accompagne ce geste d'une incantation (*mantra*) et d'un *mudrā*, comme le font les moines.

<sup>278</sup> Anne Bouchy, « Une voie de l'«art premier» dans le Japon du XVII<sup>e</sup> siècle. La statuaire d'Enkū, pérégrin de l'Essentiel », *L'Homme*, 165 (2003), p. 165 ; Itō Satoshi 伊藤聡, *Shintō to wa nani ka. Kami to hotoke no Nihon-shi* 神道とは何か——神と仏の日本史 (Qu'est-ce que le shintō. Histoire japonaise des dieux et des bouddhas), Tōkyō, Chuōkōron shinsha 中央公論新社, 2012, p. 60-61.

<sup>279</sup> Andō Yoshika 安東佳香, « Mienai sekai no katachi. Kiseki no tanjō » みえない世界の形——奇

comme arbres sacrés, ou « *reiboku* » 霊木, telles que le camphrier, *kusunoki* 楠木<sup>280</sup>, le cyprès, *hinoki* 檜<sup>281</sup>, le muscadier, *kaya* 榲<sup>282</sup> et autres. En effet, la plupart des historiens de la religion s'accordent pour penser qu'avant l'apparition de la statuaire bouddhique importée de la Chine via la Corée, les dieux n'étaient pas représentés : ils résidaient dans la nature, habitant arbres, pierres, montagnes, mer, rivières et ruisseaux. Chaque objet naturel contenait déjà une entité en lui-même. Le support naturel, en tant que lieu d'habitation d'un dieu, était donc si important qu'il fut enchâssé comme tel dans les sanctuaires lorsque ceux-ci furent créés. Cette tradition se retrouve encore aujourd'hui dans de nombreux sanctuaires. Le « corps » du dieu (*goshintai* 御神体) dans les sanctuaires peut être une simple pierre, comme, par exemple, au sanctuaire Hachiman du quartier de Wada à Sasaguri.

Ces techniques se trouvèrent plus tard perpétuées dans la statuaire bouddhique, notamment grâce à l'influence du shugendō. Mais dans la tradition la plus répandue, elle fut remplacée par la technique de fabrication en plusieurs morceaux, joints entre eux pour former une statue entière (*yosegi zukuri* 寄木造), technique beaucoup plus économique et qui est la plus populaire depuis le X<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours. Cette façon de faire se retrouve dans la technique industrielle moderne qui fabrique les statues à la chaîne à partir d'un modèle, produites en plusieurs morceaux et assemblées ensuite. C'est la technique la plus rapide et la moins coûteuse (une statue qui coûte 100 000 yens chez un artisan coûtera 30 000 yens en étant fabriquée en usine), et pour cette raison, c'est aujourd'hui la plus commune à Sasaguri également.

Cependant, en dépit des avantages économiques procurés par cette nouvelle façon de faire, des artisans se réclament encore aujourd'hui d'une approche différente de la méthode industrielle, et c'est celle qui est considérée comme la meilleure en dépit du

---

跡の誕生 (La forme du monde invisible. Naissance des miracles), in Ikemi Chōryū 池見澄隆, éd. et auteur, *Myōken ron. Nihon-jin no seishin-shi* 冥顯論——日本人の精神史 (Une théorie du l'autre-monde et du monde visible. Histoire de la mentalité japonaise), Kyōto, Hōzōkan 法藏館, 2012, p. 319-364, surtout p. 343-359.

<sup>280</sup> Camphrier du Japon (*Cinnamomum camphora*).

<sup>281</sup> Cyprès du Japon (*Chamaecyparis obtusa*).

<sup>282</sup> Muscadier du Japon (*Torreya nucifera*).

coût financier. Les entreprises qui font des statues bouddhiques à la chaîne ne sont pas désignées par le terme de « *busshi* ».

La faculté de « voir » ces images déjà présentes dans la matière brute et d'en extraire une effigie implique une certaine vision et une conception socialement partagée du rapport entre l'homme et la chose. Celui-là voit de l'« extérieur » dans celle-ci une forme sacrée qui y est cachée ; mais en même temps, celle-ci l'appelle de son « intérieur » pour attirer son attention à une présence qui veut se libérer de sa gangue. Ainsi, une interaction exemplaire est-elle censée pouvoir s'établir entre l'« extérieur » et l'« intérieur. » Le même type de rapport se retrouvera dans toutes les phases de la « vie » de la statue. La plupart des maîtres sculpteurs de statues bouddhiques ne se contentent pas de « voir » l'entité dans la matière, ils sont également dans certains cas habilités à pratiquer le premier acte d'animation de la statue<sup>283</sup>, lorsqu'ils sculptent les yeux : il s'agit alors pour eux d'une démarche religieuse, qui vient se superposer à la dimension matérielle et artistique de leur travail.

Ogiwara Kōryō, qui a fait installer la statue de Kannon au Nanzō-in, a lui même travaillé pendant une dizaine d'années comme *busshi*, sculpteur de statues bouddhiques. Cette période correspondait à une phase de sa vie où il était dans une recherche religieuse intense et voulait, entre autres, expier, pour avoir pris de nombreuses vies (*sesshō* 殺生) en effectuant pendant plus de dix ans le métier de poissonnier, métier hérité de son père et qui, selon ses propres dires, ne le satisfaisait pas. Il est donc entré en apprentissage auprès d'un maître artisan de Sasaguri (aujourd'hui disparu), qui travaillait selon la méthode traditionnelle et avec qui il a travaillé pendant une dizaine d'années. Il s'agissait d'une véritable démarche personnelle.

Comme on le voit dans le fait que les commanditaires préfèrent, si les finances le leur permettent, avoir recours à la technique traditionnelle de sculpture, la démarche

---

<sup>283</sup> Anne Bouchy, *art. cit.*, p. 168-169. Rappelons aussi, à ce propos, que Michel Strickmann souligne dans son ouvrage sur le bouddhisme tantrique en Chine qu'il existe un débat régnant dans toute la littérature pour savoir « qui, de l'artisan ou du maître du rituel, doit procéder à l'ouverture des yeux » (Michel Strickmann, *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris, Gallimard, 1996, p. 186).

religieuse du sculpteur amplifie l'expérience du donateur. Mais dans l'acte de création de départ, les fidèles qui vont recevoir la statue se trouvent exclus de cette interaction initiale. Le rapport a lieu entre la matière qui servira de base à l'objet et le sculpteur.

## 2.2 Sens du rite de consécration de l'objet : la « mise de l'âme »

### L'« ouverture des yeux »

Tous les objets de culte au Japon ont en principe un point commun. Ils sont animés par un rite nommé « ouverture des yeux » (*kaigen shiki* 開眼式, *kaigen kuyō* 開眼供養 ou *kaigen sahō* 開眼作法) qui consacre la statue, l'image ou l'objet bouddhique, à un usage rituel. Ce rite va permettre à l'objet sculpté de « voir et d'être vu » des fidèles ; d'être à la fois une icône, « un reliquaire et une tombe, autant un mémorial qu'une machine à accomplir les souhaits »<sup>284</sup>.

Pendant ce rite, l'officiant doit réciter la formule (*shingon* 真言, *mantra*) dite de « Butsugen » 仏眼 (Œil du Buddha)<sup>285</sup> et former le sceau (*in* 印, *mudrā*) correspondant. C'est pour cela que normalement, seuls les moines sont habilités à le pratiquer. Il doit se faire pour chaque nouvel objet cultuel bouddhique destiné à être l'outil et le support de vénération. Pour cette raison, la cérémonie « d'ouverture des yeux » s'applique aussi bien aux statues offertes ou apportées dans l'enceinte d'un temple qu'aux nouveaux objets rituels (autel bouddhique domestique, *butsudan* 仏壇, chapelet bouddhique, *juzu* 数珠, bâton du *vajra*, *kongōzue* 金剛杖, talisman protecteur, *omamori* お守り, décoration d'étagère des dieux, *kamidana* 神棚<sup>286</sup>, à la demande des

---

<sup>284</sup> Michel Strickmann, *op. cit.*, p. 165 à 211 (la phrase citée est à la page 202).

<sup>285</sup> Cf. *Hōbōgirin* 法宝義林, fascicule 3 (Paris, 1937), p. 205a-207b, s.v. Butsugemmo 仏眼母 (par Paul Demiéville). — Butsugen (« Œil du Buddha ») est un bodhisattva de l'ésotérisme bouddhique, dont le nom correspond au sanscrit Buddhālokanā, mot féminin ; cette entité est considérée comme la « Mère de tous les buddha. »

<sup>286</sup> D'autres objets spécifiques au culte des dieux (« shintō ») peuvent être consacrés par un rite bouddhique. Cela témoigne de la pérennité de la fusion du culte des dieux et des pratiques bouddhiques dans la religion japonaise, que n'a pu éradiquer la politique de séparation du bouddhisme et du shintō menée par le gouvernement de Meiji. On en trouve un parfait exemple avec le cas de l'un des artisans de



fidèles.

Cette cérémonie est accomplie par les religieux dans toutes les branches du bouddhisme, mais son appellation et son déroulement diffèrent quelque peu selon les traditions. Généralement, elle dure une trentaine de minutes. L'officiant installe l'objet qui doit être sacralisé devant l'autel principal du temple, et après avoir accompli les salutations d'ouverture précédant le rite bouddhique et fait brûler de l'encens, il récite la formule d'usage pour ce rite. Le point central du rite est le moment où le moine touche les « yeux » de l'image ou de l'objet avec l'extrémité d'une baguette rituelle appelée *shasui-ki* 洒水器, trempée dans un mélange d'huile parfumée, après avoir formé avec les mains le sceau de Butsugen. Sur une statue, il touchera le dessus des yeux, sur une plaquette mortuaire (*ihai* 位牌), ce sera le point le plus haut, en récitant le *mantra* de Butsugen. Dans certains courants, on touche cinq endroits différents, qui correspondent aux cinq éléments du corps sur les pagodes et aux cinq syllabes sanskrites (*bonji* 梵字). Il arrive également que les objets soient recouverts d'un tissu blanc et dévoilés seulement au moment où leurs « yeux » doivent être touchés par l'officiant. Ce rite peut être accompli en public et pour plusieurs objets en une seule fois, et son prix varie, selon les temples, entre 10 000 et 30 000 yens pour chaque objet, ce qui correspond tout de même à une dépense conséquente pour les fidèles. A la fin, le moine leur remet une attestation prouvant que leur statue ou autre objet cultuel a bien été sacralisé.

A Sasaguri, laïcs autant que religieux parlent volontiers de l'« introduction de l'âme » (*tama ire* 魂入れ) mais l'« introduction du cœur, de l'esprit » (*shin ire* 心入れ). « *Butsugen sahō* » 仏眼作法 (rite de l'œil du buddha) est un terme plus orthodoxe pour le bouddhisme, qui semble surtout prisé par le clergé bouddhique et ses aspirants ou affiliés. Certains déniaient même la seule efficacité des *mantra* et *mudrā*. Le plus important, m'a-t-on dit à de nombreuses reprises, c'est l'intention (*nen* 念) que le dévot,

---

matériel religieux — autels portatifs shintō festifs, *mikoshi* 神輿 et tambours, *taiko* 太鼓 — les plus renommés de Tōkyō et l'un des premiers fournisseurs en matériel rituel de toute la région, Miyamoto Unosuke 宮本卯之助 du quartier de Asakusa 浅草. Celui-ci est également un moine bouddhiste qui consacre avec le rite d'ouverture des yeux tous les objets qu'il vend lui-même.

qu'il s'agisse du sculpteur, du moine ou du fidèle qui reprendra son culte, projette dans la statue. C'est cela qui va décider ou non de la présence d'une âme dans la statue, de son « efficace. » Mais nous discuterons de la notion du *nen* dans une section ultérieure. En tout cas, il semblerait qu'une partie de la personnalité du moine qui effectue cette cérémonie « passe » dans la statue, selon la conception populaire. D'après les explications de Shiraishi, la nature de l'âme (*tamashii* 魂) d'une statue dépend de la personne qui a accompli le rite d'ouverture des yeux ; si elle est bonne, la statue le sera aussi, mais si elle est mauvaise, alors la statue le sera également et restera, au mieux, sourde aux demandes des fidèles. « C'est tout à fait comme les humains », ajoute-t-il.

Cette évocation d'une analogie réelle entre les humains et les statues, qui commence par la naissance avec la cérémonie d'ouverture des yeux, m'amène à dire ici un mot sur sa « mort. » Celle-ci est aussi le résultat d'une action rituelle qui se fait principalement de l'« extérieur » vers l'« intérieur. »

### Enlever l'âme

Il existe en effet une contrepartie au rite d'ouverture des yeux. C'est le rite de « fermeture des yeux », ou *heigen-sahō* 閉眼作法, terme moins connu et plus souvent désigné par le nom « retrait de l'âme » (*tama nuki* 魂抜き)<sup>287</sup>, puisqu'il s'agit ici de « retirer l'âme » (*tamashii wo nuku koto* 魂を抜くこと) d'une statue, d'une image ou d'un objet quelconque. Cette cérémonie est accomplie lorsqu'on veut momentanément désacraliser une icône, comme lors d'une exposition dans un musée, par exemple, ou, dans les cas extrêmes, lors d'un abandon des rites ou à la suite d'une malédiction. En effet, tant que l'« âme » est à l'intérieur, on ne peut pas arrêter le culte d'une statue sans autre cérémonie. Il faut procéder à un rituel spécial pour retirer cette « âme », afin que l'effigie redevienne un simple objet. C'est ce que l'on doit faire également pour déplacer la statue dans un musée ou ailleurs. Et si l'on veut définitivement abandonner

---

<sup>287</sup> On dit aussi « retrait du cœur » (*shin nuki* 心抜き). Dans le Kansai, d'après un moine de Sasaguri, on dit « retrait de l'esprit » (*shōryō nuki* 精霊抜き).

le culte de la statue, un traitement spécial s'avère nécessaire. « Jeter une statue sans lui retirer son âme, me confia Muta Ryōkō, c'est la même chose que tuer une personne vivante. » Cette comparaison forte montre bien une fois encore que les statues, une fois animées, sont considérées comme « vivantes », et pour ce même moine, il en va ainsi pour tous les autres objets animés. Cela m'a été confirmé par la suite par de nombreux spécialistes religieux mais aussi par un grand nombre de pèlerins. Pour reprendre une autre métaphore dont on m'a fait part, une simple bouteille peut devenir « animée », et pour cette même raison, elle ne peut être jetée sans avoir été désacralisée.

Le rituel accompli dans la plupart des temples de Sasaguri étant celui du bouddhisme ésotérique Shingon, c'est cette version du rituel que je décris, mais il y a aussi des variantes selon les écoles et les courants. Dans le bouddhisme ésotérique, le rituel est appelé plus officiellement « renvoi » (*hakken* 撥遣). Il s'agit en fait de l'une des séquences du rituel plus complet de l'ésotérisme où l'officiant invite les bouddhas sur l'autel ; il leur fait des offrandes de nourritures, de fleurs, d'encens, et de lumière. Ensuite, il s'identifie au Bouddha principal (normalement Dainichi nyorai) ; enfin, il renvoie les bouddhas. C'est cette dernière séquence qui est utilisée lorsqu'on veut « retirer l'âme » d'une statue. S'il s'agit d'un bouddha, l'officiant forme un sceau, et avec les deux médus, prend une fleur et la pose sur l'autel ; si c'est une divinité d'un moindre rang, il fait claquer les doigts (*danshi* 弾指), et c'est le signe qu'elle est retournée dans sa résidence originelle<sup>288</sup>.

Dans la réalité pratique, le rituel est simplifié. Il dure une trentaine de minutes et comporte une récitation de *sūtra* et le *mantra* du bouddha renvoyé s'il s'agit d'une image bouddhique, et de l'évocation du nom posthume du défunt s'il s'agit d'une tablette mortuaire ou d'un autel bouddhique domestique. Le rituel de renvoi de l'âme est réduit à sa plus simple expression lorsqu'il s'agit de désacraliser l'icône momentanément pour un déplacement (*iza* 移座). Dans ce cas, après la récitation du *mantra* et le renvoi du bouddha, la statue ou l'image est recouverte d'un tissu blanc

---

<sup>288</sup> *Mochizuki bukkyō daijiten* 望月仏教大辞典, V, p. 4233a-c.

(*sarashi* 晒) jusqu'au moment de la reprise des rites. Lorsqu'il s'agit d'objets supports d'entités qui ne sont pas des bouddhas ni des défunts, on détruit l'image par le feu (celui du *saitō goma* 柴燈護摩, le rite du feu en plein air) après avoir accompli un service bouddhique appelé *nōsatsu kuyō* 納札供養 (cérémonie pour la destruction des objets rituels, en particulier des talismans *o-fuda* お札, aux temples et sanctuaires) qui ne dure pas plus de quinze minutes. C'est ce que l'on fait également pour tous les autres objets rituels, comme les *o-fuda* お札, et même pour les poupées servant à accomplir des vœux, dont je discuterai plus tard. Ces trois moyens différents de retirer l'âme d'un objet, le rite complet réservé pour les effigies représentant un bouddha ou un défunt, le rite simplifié pour les déplacements de ces mêmes objets et le simple service bouddhique pour les autres objets du culte, montrent bien que d'un point de vue bouddhique, c'est la fonction de médiation d'un objet rituel qui est considérée comme la plus importante. Cependant, nous verrons dans la partie qui suit qu'en pratique, les choses sont loin d'être aussi simples.

## 2. 3. Reconnaître la qualité des objets de dévotion

### Ces objets qui ne sont à personne

En effet, une question demeure. Il s'agit de savoir si, pour les fidèles et les pèlerins de Sasaguri, les objets religieux redeviennent réellement neutres une fois qu'a été accomplie cette cérémonie de *tama-nuki*. Si la statue ne contenait que l'« âme » qui a été mise en elle par la cérémonie de l'ouverture des yeux, l'autre cérémonie, celle qui en retire cette « âme », suffirait pour lui rendre son statut de simple objet. C'est là, pourtant, que les opinions divergent. Si, selon l'opinion affichée par les moines, les objets sont redevenus neutres une fois que le rite de retrait de l'âme ou qu'une célébration bouddhique a été accomplie, il n'en est pas forcément de même pour ceux qui vénéraient ces objets. « Oui, mais la forme reste... Surtout pour tout ce qui

ressemble à un humain ou un enfant. On ne peut pas s'en débarrasser comme ça... Alors que tant de sentiments y ont été introduits », rappelle une gardienne d'oratoire, laïque mais en contact quotidien avec les fidèles depuis plus de 30 ans. « Je ne parlerais pas de malédiction... Mais disons de malheur, oui, de retour négatif, et d'irrespect pour les sentiments des gens, si on jette ce genre de chose. »

Ces propos d'une gardienne d'oratoire connue et aimée des pèlerins réguliers soulignent deux points importants. D'une part, le fait indéniable qu'on ne peut pas se « débarrasser » si facilement d'objets qui ont été le support de la vénération de quelqu'un, surtout si leur forme évoque quelque chose de familier et/ou d'humanoïde. Et en second lieu, qu'on ne peut pas s'en débarrasser parce que les gens y ont investi des choses, qui en plus sont souvent personnelles.

Il s'agit là d'un sujet sensible que les moines répugnent à aborder devant leurs fidèles. En effet, par commodité, nombreux sont les temples qui se débarrassent régulièrement des objets de culte, qu'il s'agisse de statues, objets, talismans, stèles ou autres, car ils sont rapidement envahis par la quantité. Lors de travaux de réfection d'un temple, la gestion des statues et des stèles est source d'angoisse de la part des fidèles, pèlerins et paroissiens. En général, le supérieur du temple les escamote discrètement, et s'il est découvert, il s'expose à des plaintes de la part des familles ayant installé ou donné les objets. Cela a été le cas du temple paroissial Kenshō-ji lorsqu'il a construit son nouveau columbarium, et le sujet est d'autant plus sensible qu'il touche à la gestion des morts ; morts dont les plus dangereux sont ceux dits « sans lien » (*muen botoke* 無縁仏), dont plus personne ne peut assurer les rites.

Ce qui est considéré comme dangereux, dans ces objets, c'est justement la perte de lien occasionnée par la disparition du fidèle qui s'en occupait. La cessation d'une certaine démarche, qui était personnelle et de fait difficile à reprendre lorsqu'on n'a « pas de lien » avec cette statue, c'est-à-dire avec la personne qui l'avait fait installer ou l'avait reprise personnellement pour lui rendre un culte. En cela, le cas des statues fait écho à celui des groupes religieux et des structures de culte qui se retrouvent sans guide

pour reprendre le culte après le décès du responsable. La statue illustre bien le problème posé à la disparition d'une personne, en posant le problème de la gestion de l'après et en venant doubler symboliquement tout le patrimoine laissé par un individu à sa mort. La statue, en restant en place, dans sa matérialité même, après la mort de son donataire ou responsable, fait en quelque sorte office de seconde pierre tombale, de testament matériel. C'est aussi pour cela qu'elle est conçue pour durer, en étant fabriquée dans la matière la plus solide possible. Lorsqu'elle continue à être le centre des dévotions d'un groupe, elle se fait aussi le témoignage de l'importance qu'avait le donataire pour un groupe donné.

### **Découvrir une statue**

Cependant, il arrive aussi que les statues abandonnées soient récupérées par quelqu'un d'autre que la personne qui les a originellement fait installer. Matsumoto Shigenori raconte ainsi comment il a découvert une statue du bodhisattva Miroku 弥勒菩薩 dans le temple Senkaku-ji, envers laquelle il avait alors ressenti une attirance explicable. C'était, selon ses dires, la statue qu'il avait toujours désirée : il avait justement pensé en commander une comme celle-là par l'intermédiaire du supérieur du temple, lorsqu'il fit remplacer ses statues cassées par des neuves après l'incendie de son temple, il y a une dizaine d'années. Après avoir demandé de plus amples informations sur cette statue au supérieur du temple, il s'est fait dire que c'était une statue abandonnée, que des pèlerins avaient apportée puis laissée là il y a longtemps. On lui proposa de la récupérer pour une somme symbolique. Il fallut cependant l'intervention d'une tierce personne, une ascète qui discutait occasionnellement avec Matsumoto Shigenori sur les chemins de pèlerinage, pour que ce dernier se décide à la récupérer. Avec les conseils de cette femme, qui lui confirma que cette statue n'appartenait à personne et qu'elle lui était destinée, il la ramena chez lui et l'installa dans son autel domestique, non sans avoir au préalable fait pratiquer un rite de « fermeture » puis de « réouverture des yeux » par le supérieur du Senkaku-ji pour le déplacement.

Dans ce cas précis, la démarche va dans un sens différent que celle résultant de la commande d'une statue par une personne ou par un groupe. En effet, au lieu de faire fabriquer une statue pour venir la mettre dans un endroit extérieur et accessible en principe à tous comme une station de pèlerinage, on vient — dans le cas de Matsumoto Shigenori du moins — récupérer une statue dans un temple pour l'installer chez soi, sur son autel personnel, en pensant bénéficier de la puissance de la divinité représentée. Il s'agit par conséquent d'un mouvement allant de l'extérieur à l'intérieur, au contraire de la première démarche où l'on cherche plutôt à extérioriser quelque chose qui auparavant était interne au groupe ou domestique (lorsqu'il s'agit d'une seule personne). On peut remarquer également que l'adoption d'une figure de culte déjà existante mais n'appartenant plus à personne est souvent le fait d'un individu seul, alors que celle de la donation de statue, de stèle ou autre objet à une structure de culte est plus souvent effectuée par un groupe religieux. Dans *Les Oracles de Shirataka*<sup>289</sup>, Anne Bouchy explique à plusieurs reprises comment la spécialiste des rites oraculaires Nakai Shigeno ramène chez elle une partie de ce qu'elle considère comme un dieu (re)trouvé (et révélé auparavant par un oracle) pour l'installer sur son autel domestique. Cette démarche est exprimée par la spécialiste des oracles comme une véritable quête (rendue encore plus difficile par sa déficience visuelle), qui l'a conduite dans une structure de culte éloignée de son domicile (le sanctuaire Tenjin, puis le mont Inari de Fushimi) au sein de laquelle elle découvre, presque par miracle, un oratoire ou une stèle abandonnée, contenant un dieu qu'elle ramène chez elle. Loin d'être le fait des seuls spécialistes des oracles, on se rend compte avec l'exemple de Matsumoto qu'il s'agit d'une démarche non seulement répandue mais fondamentale, qui motive le déplacement sur un site religieux<sup>290</sup>. On s'y

---

<sup>289</sup> Anne Bouchy, *Les Oracles de Shirataka*, p. 24 à 31.

<sup>290</sup> Ou une tombe, comme pour la fête des morts. A cette occasion, le chef de famille se déplace à la tombe ou au columbarium contenant la plaquette funéraire où sont inscrits les noms posthumes des ancêtres (et qui servent de supports aux âmes) pour les inviter à revenir à la maison pendant les trois jours du *bon*. Partout dans l'archipel, on peut observer des ritualités soulignant ce mouvement de retour des âmes des défunts, invitées par leurs familles à revenir, puis leur renvoi à la fin des festivités : chevaux d'aubergines et de concombres pour servir de monture aux âmes, appel par les familles du nom des morts dans les puits et devant les cours d'eau (considérés comme communiquant avec l'au-delà), etc.

rend pour accomplir des dévotions, mais aussi et surtout pour y ramener un principe puissant, distribué aux fidèles directement par les desservants du culte sous la forme de *fuda*, de statues ou de pierres, qui sont autant de morceaux du corps du dieu contenant sa puissance et son principe actif tout entier. A chaque nouvelle année, lorsque des millions de personnes se rendent dans les sanctuaires pour en ramener des amulettes à placer dans l'étagère des dieux<sup>291</sup>, il s'agit de la même démarche que celle de Nakai Shigeno ou Matsumoto Shigenori. Ces deux derniers, pratiquant une religiosité située en marge des structures établies, ont juste un rapport plus direct avec ces principes actifs, puisqu'ils vont les chercher dans des circuits plus coutumiers, sans nécessairement passer par la validation d'instances religieuses institutionnelles<sup>292</sup>. Dans le cas de Nakai Shigeno, ce sont les divinités qui lui révèlent directement (par le biais de l'oracle) la présence de ces objets qui contiennent leur principe actif. Dans celui de Matsumoto Shigenori, qui ne possède pas de facultés subtiles, c'est une spécialiste des oracles qui lui a confirmé que cette statue de Kannon était « sa » statue. Mais dans les deux cas, comme dans celui des personnes se rendant aux sanctuaires pour le nouvel an, c'est bien un lien personnel et incessible (jusqu'à la mort) qui s'instaure à partir du moment où cet objet contenant le principe actif du dieu est ramené au domicile.

Il est sans doute important de souligner que, pour la majorité des fidèles, cette appropriation d'une statue déjà existante est le seul moyen qui est à leur disposition pour « découvrir » une divinité dans son cadre naturel comme le font les spécialistes religieux. Pour des pratiquants autodidactes et auto-légitimés comme Matsumoto Shigenori, cette dimension n'est pas à négliger. Le spécialiste religieux qui communique directement avec les entités a aussi, dans l'absolu, la capacité de discerner

---

<sup>291</sup> Anne Bouchy évoque également ce type de pratiques chez les commerçants : « Il avait rapporté du sanctuaire Inari de Fushimi le *mitama* – support – d'un *kami*, car il avait vu que d'ordinaire les commerçants d'Osaka faisaient ainsi. » dans les *Oracles de Shirataka*, nouvelle édition, p. 157.

<sup>292</sup> Ce qui sera fait de toute façon : Nakai Shigeno bénéficia de l'appui du desservant du sanctuaire de Yasui Tenjin à Osaka dans lequel elle trouva cet oratoire de Tamahime, ainsi que de celui du desservant du sanctuaire Inari de Fushimi, la structure qui gère la montagne Inari où elle découvrit la stèle de Shirataka. De la même façon, Matsumoto Shigenori s'appuie sur la révélation faite par cette spécialiste et sur le soutien du supérieur du Senkaku-ji, dont il avait besoin de l'accord pour récupérer la statue.



la qualité spéciale de tel ou tel arbre, de telle pierre, de tel lieu ou de tel matériau. Par rapport à un fidèle ordinaire, cette capacité est reconnue par un groupe de personnes ; et elle aboutit normalement à la création d'une figure de vénération et à l'édification d'un lieu de culte, constructions à la fois symboliques et matérielles qui débouchent également sur des pratiques rituelles collectives. Mais dans le cas de pratiquants individuels comme Matsumoto Shigenori et bien d'autres, cette capacité à voir n'est reconnue que par eux-mêmes, et leurs pratiques sont auto-validées. En élisant parmi tant d'autres cette statue qui n'appartenait à personne et dont le supérieur du Senkaku-ji voulait se débarrasser, et en le faisant en présence d'une pratiquante charismatique qui vint valider sa démarche, Matsumoto Shigenori agissait lui aussi comme un spécialiste religieux. Surtout, il revendiquait un lien personnel et exclusif avec la divinité représentée par la statue, qu'il sortit d'ailleurs du temple et de la dévotion collective des pèlerins anonymes pour la ramener chez lui, opérant ainsi un glissement du collectif à l'individuel, de la sphère publique à la sphère privée et domestique.

### **La force de l'intention**

Ce lien personnel d'une divinité à une personne (et par l'intercession de cette personne, à un groupe), qui peut être transmis dans certaines circonstances, peut ainsi expliquer pourquoi les fidèles ne montrent pas de dévotion envers les statues des autres, avec lesquelles ils n'ont pas de lien. Ce lien entre le fidèle et le dieu est également renforcé par le vœu personnel, l'intention que les premiers ont mis dans l'objet auquel ils rendent un culte.

La notion d'intention (*nen*)<sup>293</sup>, dont il est question ici, désigne ce que souhaite obtenir le fidèle en installant une statue et en lui rendant un culte, la raison pour laquelle

---

<sup>293</sup> Le terme *nen* 念 appartient à l'origine au vocabulaire bouddhique. Son sens premier est la « commémoration » (sk. *smṛti*) ; on le retrouve par exemple dans le composé *nenbutsu* 念仏, qui signifie d'abord la « commémoration du *buddha* », mais qui a fini par désigner la pratique de la récitation répétée du nom du Bouddha Amida. Le verbe *nen-zuru* 念ずる en japonais a le sens de « penser (intensément) à », « désirer (fortement) » ou « souhaiter (fortement). »

il le fait. C'est cette intention, couplée à la mise de l'âme par un spécialiste religieux, qui fait qu'un simple objet devient un objet de culte, et de l'intensité de celle-ci, exprimée dans la sphère intérieure par l'assiduité du culte, va dépendre la réalisation des souhaits émis par le fidèle. Cette intention est à la fois le point de départ et le but de l'instauration du contact réciproque entre le fidèle et le destinataire du culte dont les statues sont les agents.

Il faut en effet rappeler que les statues de culte sont porteuses des espoirs de ceux qui les vénèrent. Lorsque quelqu'un décide de s'occuper du culte d'une statue, que cette dernière ait été installée par ses soins ou non, il y investit des intentions et l'attente d'un retour bénéfique, que ce soit dans ce monde ou dans l'autre, pour lui-même ou pour quelqu'un d'autre. Même ceux qui disent vénérer les bouddhas (*hotoke*, c'est-à-dire les « âmes des défunts ou des ancêtres ») sans « rien attendre en retour », « seulement pour honorer » leurs ancêtres, rendent en fait leur acte de dévotion porteur d'une intention puisqu'ils espèrent ainsi améliorer le sort de leurs proches dans le monde autre. Ces intentions sous-entendent l'idée d'un pacte dont les termes doivent être respectés. Les possibilités de réalisation d'un vœu sont proportionnelles à l'intensité avec laquelle celui-ci a été énoncé et adressé à une puissance, comme l'explique Iyanaga Nobumi dans un article intitulé « La force d'intention » (*nenzuru chikara* 念ずる力)<sup>294</sup>. Mal contrôlée, c'est même une force qui peut s'avérer destructrice et menacer le monde. Une partie de son pouvoir ne provient-elle pas de la charge de personnalisation que les gens qui l'ont vénérée transfèrent dans la statue, un peu à la manière des cascades d'ascèse qu'il faut purifier à nouveau à chaque fois qu'un nouvel ascète y entre, de peur « d'attraper » ce que d'autres y ont jeté ? Les exemples suivants devraient nous permettre d'appuyer cette hypothèse.

<sup>294</sup> Iyanaga Nobumi 彌永信美, « Mikkyō girei to “Nenzuru chikara”. *Hōkyōshō* no hihan-teki kentō to *Juhō-yōjin-shū* no dokuro honzon girei wo chūshin to shite » 密教儀礼と「念ずる力」——『宝鏡鈔』の批判的検討と『受法用心集』の髑髏本尊儀礼を中心として (Esoteric Rituals and the Power of Wishing. A Critical Assessment of the *Hōkyōshō* and the Skull Liturgy of the *Juhō-yōjin-shū*) in Lucia Dolce et Matsumoto Ikuyo 松本郁代, ed., *Girei no chikara. Chūsei shūkyō no jissen sekai* 儀礼の力——中世宗教の実践世界 (The Power of Ritual. The World of Religious Practice in Medieval Japan), Kyōto, Hōzōkan 法藏館, 2010, p. 127-158.

### III. Comment agir sur le « monde autre »<sup>295</sup>

#### 3.1 Le tissu qui lie, les actes qui nouent

##### La répétition des actes

Les dévotions qui vont conditionner la force d'intention sont nombreuses. Qu'il s'agisse de la récitation de *sūtra* ou *norito* des circumambulations autour de l'oratoire comme celle, pieds nus, dite de la « visite des cent fois » (*o-hyakudo mairi* お百度参り), des prosternations ou du nombre d'offrandes (rite des « Mille lumières », *sen-tōmyō* 千灯明), force est de remarquer que la plupart de ces pratiques sont répétées à intervalles réguliers, comme pour ces fêtes de fondation, *ennichi* 縁日, jour de la divinité représentée, ou encore à la date anniversaire de la statue, ou celle de la mort de la personne pour qui elle a été installée. A Sasaguri, les offrandes faites par les pèlerins aux statues sont généralement des pièces d'un yen (pratique propre à la localité qui permet à chacun de déposer quelque chose devant un grand nombre de statues selon ses moyens), des bâtons d'encens, des grains de riz cru, des vignettes votives portant le nom du dévot ou de sa confrérie et son lieu d'habitation, des boissons alcoolisées, des bonbons, des gâteaux, des fruits et des légumes. Il arrive que des parents laissent des photos de leurs disparus près de ces statues (parfois même, des photos d'échographie de fœtus<sup>296</sup>), ainsi que des jouets et des peluches. Beaucoup de temples et oratoires imposent un règlement les concernant, telle que l'interdiction de déposer de la nourriture, de nouvelles statues ou objets, l'obligation de respecter une façon

---

<sup>295</sup> Ou *takai* 他界; traduction Anne Bouchy (cf. Anne Bouchy, 2000, Quand je est l'autre, p. 213).

<sup>296</sup> Ce cas a été relevé par Tsuboi Hirofumi 坪井洋文, *Minzoku saikō. Tagen-teki sekai e no shiten* 民俗再考——多元的世界への視点 (Nouvelle réflexion sur le fait coutumier. Regards à un monde de dimension multiple), Tōkyō, Nihon editā sukūru shuppan-bu 日本エディタースクール出版部, 1986, dans son étude du quartier de Amatsura 天面地区 de la ville de Kamogawa 鴨川市, dans le département de Chiba 千葉県, sur un lieu de culte des mâlemorts appelé *Sai no kawara* 賽の河原, en référence à la « grève des offrandes » bouddhiques, situé en dehors des limites de la ville (p. 101 et 133).

particulière de disposer les bâtons d'encens pour éviter les incendies, celle de déposer les vignettes et les copies de *sūtra* dans une boîte prévue à cet effet, entre autres. Les offrandes amenées par les fidèles sont d'ailleurs régulièrement ramassées par les responsables pour faire de la place à celles de nouveaux pèlerins. Dans le cas des statues ou des stèles gérées par des particuliers, ce sont ces derniers qui s'occupent directement de cette logistique.



Photo 39 – Ogiwara Kōryō lors du nettoyage quotidien de sa statue de Kannon au Nanzō-in, aidé de Matsumoto Shigenori (mars 2010)

Ainsi, Ogiwara Kōryō, qui a fait installer une statue de Kannon dans l'enceinte du Nanzō-in avec les dons du groupe religieux dont il est responsable, s'y rend chaque matin pour la nettoyer, la lustrer, changer les fleurs et les offrandes de nourriture et d'encens, ainsi qu'entretenir ses environs immédiats (voir Photo). Pour lui, il s'agit d'une routine quotidienne et d'un moment privé comparable à la toilette et aux repas journaliers d'une personne en chair et en os. La façon dont il parle de cette statue, avec respect et affection, donne l'impression qu'il parle d'une personne bien vivante : « C'est ma statue, c'est la plus belle », a-t-il coutume de dire avec fierté. Pourtant, il avoue l'avoir commandée au sculpteur qui a fait la statue du *fudasho* voisin car il voulait « la même. » Comme nous l'avait déjà dit Matsumoto Shigenori, ce sont les attentions et la vénération quotidiennes dont est entourée la statue qui l'ont rendue belle. En retour, la figure de vénération comble le groupe qui l'a édifié (et leur responsable, Ogiwara Kōryō) de bienfaits dont les effets se font ressentir au jour le jour. Ces soins répétés, qu'il accomplit lui-même quotidiennement, ont eu pour résultat de renforcer son lien avec cette statue, mais aussi de le signaler en tant que dévot de cette statue aux yeux des autres, dont fait partie Matsumoto Shigenori. C'est parce qu'il le voyait accomplir sans faillir ces soins envers cette statue que Matsumoto Shigenori m'a parlé de Ogiwara Kōryō, et il l'a fait en me le présentant comme un fidèle particulièrement unique et sincère dans ses pratiques de dévotion. Il est présenté de la même manière par les moines du Nanzō-in, où se trouve sa statue. D'autres pèlerins l'ont vu également plusieurs fois s'occuper de sa statue de Kannon, très tôt le matin. En cela, Ogiwara Kōryō s'est distingué des autres pèlerins aux yeux des acteurs qui, pour lui, « comptent » à Sasaguri : les responsables de temples et les pèlerins très assidus. Il s'est singularisé et est devenu une figure incontournable du circuit.

### **Le processus d'humanisation**

On a pu voir que les fidèles comparent volontiers les statues qu'ils vénèrent à de véritables personnes. Au-delà de leur capacité à représenter les dieux, qui sont dotés

d'attributs et de caractéristiques dépassant l'expérience humaine, les statues présentent également des caractéristiques « humaines », puisqu'elles font l'objet de soins qui les identifient facilement à un être dont les besoins sont similaires à l'homme, et dont les aspects les plus évidents s'expriment par l'offrande de nourriture et de vêtement. Ces vêtements sont très souvent de simples morceaux de tissus sur lesquels sont inscrits le nom des donateurs, leur lieu d'habitation, la date du don et le vœu exprimé. L'exemple le plus courant de ces vêtements offerts est le bavoir (*yodare-kake* よだれ掛け), généralement de couleur rouge, qu'on met au cou des statues de Jizō, favorisant ainsi leur identification avec un petit enfant. Cependant, ces triangles de tissu rouge se trouvent aussi sur des statues d'animaux, à l'instar de celles qui servent de messagers (*otsukai*) aux dieux et sont souvent identifiés comme le dieu lui-même par les fidèles — ainsi les renards du dieu Inari, ou, plus récemment, sur les statues représentant des animaux de compagnie, souvent des chiens. Les statues peuvent également être revêtues de véritables vêtements, comme des vestes de sport ou des manteaux, et de bandeaux (*hachimaki* 鉢巻) ou de torchons blancs. Parfois, elles sont même couchées dans des couvertures. Elles peuvent aussi porter des chapelets ou des guirlandes de grues en papier plié et coloré (*senbazuru* 千羽鶴, « mille grues »)<sup>297</sup>, ou des sandales de paille. Ces trois types de vêtue sont visibles dans presque tous les oratoires de Sasaguri (voir Photo 40).

---

<sup>297</sup> Ces guirlandes sont souvent offertes aux malades, en guise de prière de guérison. La répétition, idéalement mille fois, du même travail de pliage de papier est un bon exemple de l'« intensité du vœu » investi dans un objet.





Photo 40 – Jizō vêtu d'un bavoir sur lequel est inscrit un vœu de santé pour un enfant de deux ans, portant le nom et l'adresse du donataire (mars 2008)



Contrairement à la nourriture et aux offrandes en argent, les tissus ne sont jamais récupérés et partagés après le rite. En effet, alors que la nourriture est généralement partagée entre les membres du groupe de fidèles (confrérie ou autre), les spécialistes religieux et les responsables du lieu où se trouve la statue, les tissus restent sur place. Evidemment, le tissu est une matière qui met plus de temps à se dégrader que la nourriture ou l'encens, et c'est aussi ce qui tisse, noue des liens. Cependant, même si ces dons de vêtements sont toujours visibles dans l'espace cultuel, ils sont considérés comme étant véritablement offerts à l'entité destinataire du culte, à laquelle on fait don au moyen de la statue. La statue sert alors d'opérateur, de moyen de liaison entre les mondes. Les quelques exemples qui suivent illustrent ce processus.

### **Lier et rendre redevable**

J'ai déjà eu de nombreuses occasions de mentionner le temple Dainichi-ji et de sa supérieure, la spécialiste des oracles Shōzaki Ryōsei, invocatrice attirant beaucoup de fidèles et pratiquant des rites originaux comme le rite d'oracle personnalisé qu'elle appelle *omikuji*. Dans ce temple comme dans d'autres endroits, la plupart des statues sont revêtues de tissus.

Dans le pavillon de ce temple consacré au roi et juge des Enfers, Enma-ō, les trois personnages terrifiants qui se trouvent devant l'autel comptent parmi les plus pittoresques. Il s'agit de la « vieille arracheuse de vêtements » (Datsueba) et des deux gardiens infernaux (*oni* 鬼) qui l'accompagnent, tous les trois étant vêtus d'épais manteaux. Les fidèles disent que cette offrande empêche ces gardiens infernaux de souffrir du froid l'hiver (voir Photo 41). Ils considèrent qu'elle est directement transmise dans l'autre-monde, avec tous les bénéfices de cette bonne action reversés au profit de celui qui l'a faite ou/et aux des défunts qui lui sont chers. Cette pratique et sa justification ne sont pas sans rappeler l'inversion du rapport de dépendance entre l'être

céleste et l'humain décrite par Marlène Albert-Llorca dans son travail sur les statues de la Vierge en Catalogne, où les fidèles se réjouissent d'avoir le privilège d'habiller leur statue avec leurs propres vêtements et de la rendre belle<sup>298</sup>. Ainsi, en rendant les puissants êtres de l'autre monde — ces êtres dont dépendront leur sort posthume — redevables par les attentions dont ils entourent leurs représentations, les dévots tentent de les rendre bienveillants à leur égard. Pour cela fonctionne, il faut que s'opère un échange symbolique et matériel, que j'ai déjà évoqué plus haut : l'échange offrandes matérielles (envoyés par les fidèles humains dans le monde autre) contre bénéfices immatériels (renvoyés en retour par les non-humains dans le monde humain). Cet échange suppose un système de projection des offrandes par le rite, que j'ai appelé ici « transfert des dons terrestres. »



Photo 41 – Statue de la « vieille arracheuse de vêtements » vêtue d'un manteau au Dainichi-ji. En offrande devant l'autel, des jouets pour enfants, offerts aux âmes des fœtus avortés (avril 2008)

<sup>298</sup> Marlène Albert-Llorca, *Les Vierges miraculeuses*, p. 159.

## Le transfert des dons terrestres

Par quel processus une action envers une statue peut-elle avoir des répercussions dans l'autre-monde ? Cela fonctionne si ces actions entraînent un résultat de l'autre côté, équivalent à l'action initiée. Il s'agit d'une conception ancienne selon laquelle les deux mondes sont en quelque sorte le miroir de l'autre, et selon laquelle on peut « envoyer » des objets matériels dans l'un, entraînant un « retour ». Paul Mus décrivait déjà un système similaire pour les coutumes funéraires de l'Inde brahmanique et de l'Asie du Sud-Est. C'est ce que cet auteur appelle « l'inversion rituelle » en ce sens que, dans les exemples qu'il cite, des pots ou des vases sont cassés sur des tombes, dans l'espoir de les faire exister entiers dans l'autre-monde<sup>299</sup>. Paul Mus appelle « projections » ces opérations rituelles, terme que nous pourrions adopter pour dire que les fidèles font des « projections » matérielles vers l'autre-monde par le moyen des statues. Les fidèles offrent des biens matériels aux statues, qui sont le corps des dieux dans ce monde, en souhaitant que leurs actes se produisent à l'identique de l'autre côté, dans le monde des morts, et recevoir en retour un effet bénéfique pour le donateur, voire le même que celui évoqué par le don. Les offrandes d'images représentant des parties du corps ou, de façon plus parlante encore, les gestes consistant à frotter la statue aux endroits où le fidèle est lui-même souffrant illustrent bien ce dernier cas de figure.

Loin de se limiter à un passé révolu, la croyance en un transfert d'un don terrestre vers une autre dimension par le biais de la statue est une réalité non négligeable encore aujourd'hui, ainsi que le montre l'histoire rapportée par F. M. :

La dernière en date [de mes expériences de possession] a été mon grand-père mort l'an dernier [c'est-à-dire en 2009]. A l'époque de la première célébration de la fête des morts à la suite de son décès (*niibon* 新盆<sup>300</sup>), je me suis mise à dire avec sa voix : « Je veux un caleçon » (*pantsu ga*

---

<sup>299</sup> Paul Mus, *Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, New York, Arno Press, 1978 [réimpression de l'édition de Hanoï, Impressions d'Extrême-Orient, 1935], p. \*51.

<sup>300</sup> Période, autour du 13<sup>e</sup> au 15<sup>e</sup> jours du septième mois lunaire, en plein été, très importante dans le

*hoshii* パンツが欲しい). En effet, mon grand-père avait été enterré avec un *fundoshi* 褌 (sorte de cache-sexe, sous-vêtement traditionnel masculin) et non un caleçon... Mais je ne le savais pas. Je suis allée voir Shōzaki-sensei qui m'a révélé cela, puis m'a dit d'acheter un caleçon qu'elle lui a donné de l'autre côté (*mukō* 向こう). (Propos recueillis en août 2009)

Shōzaki Ryōsei fit ce don par l'intermédiaire de la statue de Kannon vénérée dans la salle où elle pratique le rite d'*omikuji*, à qui elle a « offert » le vêtement. Dans cet épisode, cette femme qu'une sensibilité particulière à l'autre-monde conduit à de nombreuses difficultés relationnelles et psychologiques exprime à la fois sa tristesse du décès de son grand-père et sa crainte de la malédiction (*tatari* 祟り)<sup>301</sup> que ce dernier, mécontent et encore proche de ce monde, pourrait jeter sur ses descendants. A cet égard, la mention de la date de l'apparition, la première célébration de l'âme du défunt lors de la fête des morts suivant le décès, est particulièrement importante. Le souci qu'ont les vivants du sort des morts de « l'autre côté » semble être une grande motivation pour habiller les statues à Sasaguri et plus généralement au Japon. En effet, les plus vêtues sont surtout celles qui sont liées au culte des morts.

Ceci est particulièrement frappant avec les statues du bodhisattva Jizō 地藏 dit « Jizō des enfants morts par avortement », *mizuko* Jizō 水子地藏 (*mizuko* signifie littéralement « enfant de l'eau » ou « enfant-eau »), alignements de petites statues couvertes de bavoirs, de bonnets et de hochets (voir Photo ). Ce bodhisattva est en effet particulièrement associé à la protection dans l'autre-monde des enfants morts avant ou à la naissance.

---

calendrier des rites funéraires, où le défunt est considéré comme encore très attaché à ce monde et où la famille est encore très atteinte par la perte. Les rites, les offrandes et les décorations de la première fête des morts suivant le décès sont donc particulièrement élaborés, y compris à Sasaguri.

<sup>301</sup> Il s'agit des malheurs causés notamment par des épidémies ou des aléas naturels, que l'on considère comme envoyés par les dieux et les esprits aux humains pour se venger lorsqu'ils se sentent offensés. C'est une explication fournie couramment par les spécialistes religieux pour évoquer une malédiction provoquée par les enfants morts avant la naissance ou même les ancêtres.



Photo 42 – Jizō des fœtus avortés au temple Nomiyama Kannon (numéro 36)

A l'instar de nombreux spécialistes des oracles, Shōzaki Ryōsei elle-même préconise des offrandes qui personnalisent encore plus les âmes de ces enfants morts-nés auprès de leur famille :

Plutôt que des lectures de *sūtra* [*o kyō wo ageru* お経をあげる, littéralement « offrir un *sūtra* »], c'est les amuser, chanter des chansons d'enfants qui est important dans le service pour les enfants morts avant la naissance (*mizuko kuyō* 水子供養)<sup>302</sup>.

Elle conseille aux parents de donner des peluches et rapporte souvent à ses fidèles ses visions de ces mêmes enfants jouant avec leurs offrandes ou portant les vêtements dont on a recouvert les statues édifiées pour leur culte. En cela, elle contribue

<sup>302</sup> Shōzaki Ryōsei, *Omikuji*, p. 64.

activement au développement d'une relation personnelle et affective entre une statue – qui représente à ce stade beaucoup plus qu'un dieu – et le fidèle qui l'a fait installer, ou qui s'en occupe régulièrement.

### **3.2 La projection de l'intention**

#### **Les rapports d'équivalence**

C'est ainsi un processus d'actions à double sens qui s'opère en deux temps. Dans un premier temps, il s'agit d'actions de l'extérieur vers l'extérieur, celles du fidèle envers un dieu par l'intermédiaire d'un objet. Ces actions appartiennent au registre de l'expérience ordinaire et ses résultats sont immédiatement identifiables. La statue est transformée physiquement par les actes des dévots qui la couvrent d'offrandes de nourriture, d'argent, d'encens et de tissus. Dans un second temps, le fidèle identifie ces actions, qui sont pensées comme doublées d'un résultat dans le monde autre, comme suivies d'effet ; elles reviennent sous forme de bénéfices à la personne ayant initié cette action. La première série d'actions – matérielles – sont aisément identifiables ; et les secondes – le retour attendu – sont restituées par le discours des fidèles. Mais il existe aussi toute une série d'actions invérifiables pour l'ethnologue, et qui se jouent sur un autre registre, celui de l'invisible. Il s'agit de celles qu'accomplit le fidèle en pensée, et notamment, des sentiments qu'il investit dans les gestes accomplis envers la statue. La signification des interactions est invisible à l'œil nu et échappe à l'observation : elle n'est accessible que par le discours. Il s'agit là d'interactions entre un vécu intérieur, celle du fidèle, et l'extérieur de la statue.

#### **Le double idéal**

Ce type d'investissement a été démontré de façon remarquable par Marlène Albert-Llorca. Il s'agit de la relation entre le « moi » intérieur et son *alter-ego* extérieur,



qui est figuré par la statue.

En habillant leur Vierge avec leur robe de mariée, les femmes de Saint-Laurent ont poussé cette logique à son terme : elles ont fait de Notre-Dame de la Sort un double d'elles-mêmes chargé de conserver, dans ce monde et dans l'autre, leur identité virginale<sup>303</sup>.

Une telle conception, supposant qu'un objet puisse également contenir une part de la personnalité de son propriétaire, c'est-à-dire, en fait, de la personne qui en plus de l'avoir utilisé, en a pris « soin », permettrait d'expliquer pourquoi deux statues identiques peuvent être considérées comme différentes. C'est sans doute aussi la raison pour laquelle beaucoup de gens à Sasaguri et ailleurs répugnent à rendre un culte à une statue qui a été l'objet de la dévotion de quelqu'un d'autre, car la statue d'un autre peut être dangereuse pour soi. C'est que, par le simple fait d'avoir été vénérée par une autre personne, elle en est arrivée à devenir en quelque sorte le réceptacle d'une partie de cette personne-là, tout comme elle a pu être – dans le même temps – le réceptacle d'une entité venue du monde autre. En cela, en plus de représenter un dieu, elle figure aussi matériellement une part de la personnalité de son propriétaire, dévot ou donataire. Examinons cette hypothèse avec l'exemple de Shōzaki Ryōsei.

Alors qu'elle était encore catholique, Shōzaki Ryōsei fit l'acquisition d'une statue de la vierge, dite « Maria-sama » マリア様. C'était une statue particulière, dont elle disait pouvoir entendre la voix, et cela à une époque où elle n'était pas encore reconnue comme une personne dotée d'une vision capable d'appréhender l'autre monde<sup>304</sup>.

A la maison, on avait alors une statue de Marie. Je l'avais achetée sur les conseils d'une Sœur qui ne parlait pas beaucoup. C'était juste après la naissance de ma seconde fille, et elle coûtait 3000 yens. Pour cette époque où je vivais une situation financière difficile, c'était beaucoup d'argent. De cette statue, j'entendais toujours : “Je veux retourner à Lourdes.” Il y avait aussi une médaille des sept miracles. Pour ainsi dire, ce n'est pas pour autant que quelque chose de particulier allait arriver ou que je faisais quelque chose de spécial. Je menais alors une vie normale.

---

<sup>303</sup> Marlène Albert-Llorca, *Les Vierges miraculeuses*, p. 205.

<sup>304</sup> Shōzaki Ryōsei, *Omikuji*, op. cit., p. 39.

Trente ans plus tard, l'opportunité lui fut présentée par le Nanzō-in de se rendre en Europe<sup>305</sup>. Elle pensa qu'il s'agissait d'une occasion fournie par « le dieu du ciel » (Ten no kami-sama 天の神様) et Marie pour lui permettre de « dénouer son vœu » (*gan hodoki* 願解き), c'est-à-dire s'en libérer, après la réalisation de son vœu initial de secourir les personnes dans le besoin<sup>306</sup>. En effet, ce vœu était celui qui avait été prononcé au départ de son parcours de spécialiste religieuse. Il était même le serment initial qu'elle avait prononcé en échange de l'aide venue de l'autre-monde, alors qu'elle était au tournant de sa vie qui décida de sa vocation. Elle profita donc de l'occasion fournie par le voyage du Nanzō-in pour faire une tournée des lieux saints du catholicisme dans le Sud de la France, à Rome et à Barcelone.

Il se trouvait justement qu'à l'époque où, encore catholique, elle avait entendu pour la première fois sa statue de Marie dire qu'elle voulait retourner à Lourdes, Shōzaki Ryōsei s'était fait la promesse qu'elle l'y emmènerait. En réalité, les nombreuses obligations inhérentes à sa nouvelle orientation religieuse l'avaient empêchée de mener à bien son projet de pèlerinage. Elle y voyait ainsi une occasion de l'accomplir enfin, et pensait également arrêter ses activités en tant que spécialiste religieuse dès son retour. Cependant, elle n'y emmena pas sa statue et lorsqu'elle pria dans la grotte de Massabielle, agenouillée face à la statue de la Vierge, elle reçut plusieurs oracles émanant de « Dieu », lui ordonnant de continuer son activité à

<sup>305</sup> Le Nanzō-in avait alors organisé un voyage pour officier un service bouddhique dans la Sagrada Família, à Barcelone (avril 2004).

<sup>306</sup> *Gan hodoki*, « dénouer le vœu », répond au *gan kake* 願掛け, « former le vœu. » Un « vœu » de ce genre fonctionne selon un mécanisme particulier. Par exemple, on peut former le vœu de ne pas prendre du thé tant que la maladie d'un proche n'est pas guérie (dans ce cas, on dit *o-cha dachi* お茶絶ち, « abstinence du thé ») ; quand le malade est guéri, on « dénoue le vœu » et on recommence à boire du thé. D'une manière plus générale, en se privant du plaisir de quelque chose, ou en pratiquant une ascèse, on escompte la réalisation d'un souhait. Cette notion de « vœu » est sans doute basée sur la notion bouddhique du vœu (*gan* 願, sk. *praṇidhāna*). Dans le cas de Shōzaki Ryōsei et selon ses propres dires, on peut croire que son souhait initial a été d'être libérée des difficultés de sa vie (la maladie de sa fille) ; en vue de la réalisation de ce souhait, l'« ascèse » qu'elle a choisie de pratiquer était l'aide des personnes dans le besoin, par le moyen des « facultés subtiles » qu'elle a reçues à cet effet. Au moment de son voyage en Europe, elle a pensé que son souhait premier était réalisé, et que, par conséquent, elle pouvait se libérer de son ascèse, qui consistait à utiliser ses facultés subtiles au secours de ses fidèles.



Sasaguri auprès de ses fidèles. Le matin suivant, Shōzaki Ryōsei communia pour la première fois depuis son abandon du christianisme, trente ans auparavant.

La voix entendue dans la grotte de Massabielle ne fut pas celle de la Vierge Marie, dont la statue, restée chez elle où elle se trouve toujours, pleurerait pour retourner à Lourdes. D'ailleurs, Shōzaki Ryōsei affirme ne plus rendre de culte à cette statue : « Je ne vénère plus cette statue, mais elle est très importante pour moi. » Selon les dires de la supérieure du Dainichi-ji, la statue de la Vierge ne demande plus à aller à Lourdes. Elle reste présente dans sa pièce à vivre, comme preuve matérielle – mais pourvue d'une intériorité, puisqu'elle est encore l'objet d'un culte et que Shōzaki Ryōsei considère qu'elle parle – d'une histoire, d'un parcours personnel significatif. A sa dimension d'objet de culte semble s'être superposée une autre dimension, qui se rapporte à l'identité de la spécialiste elle-même. Shōzaki Ryōsei raconte en effet volontiers comment elle lui sert de modèle, et met souvent en avant ses similitudes avec Marie, dont elle dit adopter les postures et la force de compassion. « Je me suis mise à genoux, comme Marie », ou « Comme elle, je prie tous les jours », m'a-t-elle dit à plusieurs reprises. Le matin de son retour de Lourdes, confie-t-elle dans son autobiographie<sup>307</sup>, elle se vit, en rêve, marcher avec Marie :

C'était le matin de mon retour au Japon, à environ cinq heures du matin je crois. J'ai rêvé que je marchais avec la Sainte Marie de Lourdes, dans une lumière incroyable. Maria-sama marchait devant, et moi je la suivais derrière. Le voile couleur d'eau qu'elle portait sur sa robe blanche m'a fait une vive impression.

Ce récit, que l'on peut mettre en relation avec le processus d'identification des spécialistes des oracles à leur divinité protectrice (*shugōjin* 守護神) décrit amplement par Anne Bouchy<sup>308</sup>, impressionne pour la richesse de l'univers symbolique propre à

---

<sup>307</sup> Shōzaki Ryōsei, *O mikuji*, nouvelle édition, p. 101.

<sup>308</sup> Anne Bouchy, *Les Oracles de Shirataka*, nouvelle édition, p. 130-131 : « Il était clair que pour elle, comme pour tout ceux qui assistaient à la « descente » d'un *kami* sur Shigeno, le comportement du *dai* « était » celui du *kami* lui-même. Et de même que Shigeno disait indifféremment « Shirataka » ou « moi », elle employait « *kami san* » et « *dai* » pour désigner Shigeno lorsqu'elle était en état de possession. » et,

une spécialiste des oracles de l'envergure de Shōzaki Ryōsei.

Dans le cas des spécialistes des oracles, l'identification à une divinité protectrice est évidemment plus évidente que dans le cas des fidèles plus ordinaires. Plus qu'à un objet de culte, il s'agit d'une identification à une divinité qui sert à la fois de protecteur et de modèle que l'on retrouve dans le bouddhisme ésotérique et les pratiquants de l'ascèse, où le pratiquant cherche à « ne faire qu'un corps » (*ittai suru* 一体する) avec la divinité.

Dans le cas des fidèles qui ne sont ni pratiquants de l'ascèse ni spécialistes religieux, c'est souvent un proche décédé qui est identifié à la statue et à la divinité qu'elle représente. Cette confusion s'exprime de manière très claire avec le double sens du mot *hotoke*, utilisé à la fois pour désigner les morts et les bouddhas. Ainsi, chaque statue, en devenant unique aux yeux des fidèles, finit par représenter plus que ce qu'elle figurait initialement. En outre, en activant et renforçant à la fois un lien entre un fidèle, une divinité et d'autres fidèles, elle singularise ce dernier aux yeux de toute une communauté religieuse. Loin d'être le fait de spécialistes religieux ou de personnes à la religiosité intense, ce processus de singularisation s'opère aussi chez les autres, et il peut se faire par bien d'autres moyens que des statues représentant un dieu.

### **Comment faire d'une poupée une personne**

Tout ces exemples nous amènent à constater que c'est une véritable relation affective qui se crée avec ces objets de culte, comme l'illustre parfaitement l'exemple de l'oratoire de « Kannon des enfants faciles » (Koyasu Kannon-dō 子安観音堂)<sup>309</sup> qui, dans son enceinte, comporte en plus de l'oratoire du nouveau pèlerinage de

---

dans Quand Je est l'autre, p. 215 : « Celles qui ne tiennent pas ce langage [NdA – celui de l'alliance avec la divinité protectrice], et ont généralement aussi de graves problèmes de couple, considèrent qu'il y a entre leur dieu protecteur et elles un rapport de maître à disciple, et ont plutôt tendance à parler d'« identité » avec la divinité : « Il n'y a pas de différence entre lui et moi » ; « Lui et moi nous sommes un seul et même corps » ; ou encore « J'ai un esprit masculin dans un corps de femme ». »

<sup>309</sup> Koyasu Kannon (« Kannon des enfants faciles ») est une forme populaire de Kannon bosatsu 観音菩薩, bodhisattva de la compassion représenté le plus souvent sous une forme féminine, qui est considérée comme une divinité pourvoyeuse d'enfants et d'accouchement aisé.

Shikoku (numéro 56), un « temple des poupées » (*ningyō dera* 人形寺) qui lui vaut sa célébrité. Dans cet oratoire, la statue de Kannon à qui il est dédié est cachée par une véritable montagne de poupées qui est souvent prise à tort par les visiteurs pour des offrandes faites aux enfants morts par avortement<sup>310</sup>, et qui donne à ce lieu perdu dans la montagne une atmosphère très particulière. Cependant, loin d'être le support d'un culte aux morts, le temple est centré sur les souhaits de demande d'enfants. Depuis une quarantaine d'années, les femmes de la région ne parvenant pas à concevoir s'y rendent et, contre le paiement d'une petite somme d'argent (6000 yens), « empruntent » une des poupées (*o-kashi ningyō* お貸し人形) exposées dans l'oratoire. Il leur est recommandé de lui donner un nom et de la rapporter chez eux afin de s'en occuper comme de leur propre enfant. C'est ainsi que j'ai rencontré des femmes allant jusqu'à dormir ou prendre leur bain avec la poupée, la faisant participer aux repas familiaux et lui parlant tous les jours, jusqu'à ce qu'elles aient réussi à être enceintes. C'est à ce moment-là qu'elles doivent rapporter la poupée empruntée, accompagnée d'une nouvelle, qu'elles auront achetée elles-mêmes et qu'elles doivent apporter au temple en remerciement (*o-rei ningyō* お礼人形)<sup>311</sup>. En effet, les anciennes poupées sont éliminées petit à petit, à la discrétion du responsable des lieux, et remplacées par les nouvelles, qui sont d'abord placées à l'arrière de l'oratoire où est installée la statue de Kannon qui constitue la figure de vénération principale et première du lieu. Ce n'est que lorsque l'une des anciennes poupées est empruntée qu'une nouvelle vient la remplacer sur la « montagne de poupées » que j'ai évoquée plus haut.

---

<sup>310</sup> En effet, des rites similaires d'offrande de poupées à un temple existent un peu partout au Japon, et ils sont généralement associés aux morts jeunes. L'ethnologue Tatsukawa Shōji 立川昭二 rapporte la coutume d'offrir une poupée symbolisant son enfant décédé, et celle de l'associer avec une autre poupée pour marier cet enfant dans la mort, à l'oratoire de Kawara Jizō 河原地蔵 du quartier de Kanagi 金木 du département de Aomori 青森県. Tatsukawa Shōji, *Byōki wo iyasu chīsana kamigami* 病気を癒す小さな神々 (Les petits dieux qui guérissent les maladies), Tōkyō, 1993, Heibonsha 平凡社, p. 26. — Cependant, il semblerait que le point de départ de cet amoncellement de poupées au Koyasu Kannon-dō soit bien un culte pour l'âme des enfants morts par avortement. C'est du moins l'avis de certains pèlerins parmi les plus anciens de Sasaguri.

<sup>311</sup> Ce rite d'emprunt et de restitution double est parallèle à un autre rite de fécondité ayant lieu dans un sanctuaire de la ville proche de Umi 宇美 (Umi Hachiman 宇美八幡) dans le département de Fukuoka, où les objets empruntés et rapportés ne sont pas des poupées mais des petits cailloux. On retrouve ce type de pratique un peu partout ailleurs au Japon.

L'objet sert à la fois à focaliser l'intention du demandeur et à figurer le résultat du souhait, qui est ici une personne pour l'instant absente, mais qui existe peut-être dans l'autre monde. Grâce à la force de dévotion du fidèle et au principe d'équivalence opéré par le rite, selon lequel tout ce qui est fait en ce monde a des répercussions dans l'autre, une personne vivante sera créée. Les injonctions du responsable du temple qui propose ce rite ne laissent aucun doute sur le résultat attendu : « Vous devez vous en occuper comme vous le feriez de votre propre enfant, si vous voulez que ça marche », prévient la femme du supérieur qui distribue les poupées aux demandeurs. Bien sûr, il faut parfois de longues années avant que ces couples puissent concevoir un enfant. Autant d'années où ils sont supposés continuer les soins à leur poupée, et la traiter comme un véritable bébé. La plupart des familles s'attachent à la poupée d'une manière viscérale et la restitution est, aux dires des parents et de la responsable du temple, une épreuve vécue comme un acte déchirant, à l'exemple de cette femme résidant dans une ville voisine qui, bien qu'elle ait obtenu la naissance d'un enfant tant désiré, confie avoir cherché à la racheter, en vain :

J'ai promis de revenir la voir régulièrement et je l'ai fait pendant un petit moment, puis j'ai fini par ne plus y aller du tout. Même ma fille ignore l'existence de Satchan さっちゃん [le nom qu'elle avait donné à la poupée, qu'elle ne quittait jamais et prenait avec elle dans le bain, à table et jusque dans son lit]. Mais puisqu'elle doit sa naissance au Bouddha, je lui ai donné le nom de la mère de Shakamuni, Maya.

Néanmoins, certaines personnes continuent à visiter l'oratoire en remerciement pendant des dizaines d'années, emmenant parfois avec eux leur enfant devenu adulte (voir Photo 43).



Photo 43 – Visite de remerciement (*o rei mairi*) d'une famille ayant obtenu un enfant, à l'oratoire Koyasu Kannon, dans l'enceinte du *fudasho* numéro 55 du circuit de pèlerinage de Sasaguri (mars 2011)

Avant d'aller plus loin, il paraît nécessaire d'analyser le processus par lequel ces poupées passent de simple objet utilitaire (jouet) à celui d'objet rituel. Les responsables du temple insistent sur le fait que ces poupées doivent être le plus neutre possible : ils refusent les poupées japonaises traditionnelles ou celles qui sont trop artistiques, ils ne veulent pas de peluches représentant des animaux non plus. Toutes les poupées doivent se ressembler, être achetées en remerciement par une famille qui a réussi à avoir des enfants par le biais de ce rite et offertes au temple, où elles seront mises sur l'autel, aux pieds de la statue de Kannon. Le refus de peluches en forme d'animaux paraît légitime, puisque les gens viennent pour avoir des enfants. Celui des poupées « japonaises » s'explique par la crainte diffuse qu'inspire ce type de poupées aujourd'hui à la plupart des gens, en raison de l'influence de la vague prolifique de films d'horreurs. Interrogés

sur la raison de ce refus, la responsable confirme que les poupées japonaises ne donnent pas une « impression positive » et « font peur » ; c'est également ce que disent les familles, qui ont en plus à affronter des réticences de la part de leur entourage<sup>312</sup>. Les poupées neutres, en revanche, sont considérées comme plus à même de devenir le réceptacle des vœux de la famille. A l'instar des statues qui, sorties de l'usine ou de l'atelier se ressemblent toutes et sont faites sur un même modèle composé de signes distinctifs mais minimaux, elles acquièrent une personnalité au fil du temps, par le biais des soins que leur apporte la famille qui les prend chez elle. Ainsi, une poupée ne peut pas servir deux fois : c'est là une autre analogie possible avec les statues de culte. Enfin, ces objets ne subissent pas la cérémonie d'ouverture des yeux. Mais comme elles sont mises au pied de la divinité vénérée sur l'autel, le bodhisattva Kannon, on peut croire qu'il s'opère une sorte d'osmose avec elle, et que la consécration se fait par le lieu. J'irai encore plus loin en émettant l'hypothèse que ce système marche en fait par une sorte de mise d'une âme dans la poupée du fait de la manipulation attentionnée sur une longue durée par la famille qui l'a « adoptée. » C'est en quelque sorte cette âme qui sera transférée au bébé qui naîtra de cette pratique et la poupée, de son côté, redevient en principe un simple réceptacle vide une fois que l'enfant désiré est obtenu. Dans la mesure où cette pratique, basée sur un désir intense, et où il y a un investissement affectif considérable, peut être considérée comme religieuse, on peut dire que ces poupées sont bien des objets rituels, mais uniquement d'une façon temporaire et bien particulière. Cela m'amène à analyser à présent le processus de projection entre les fidèles et les statues.

---

<sup>312</sup> Ce qui les conduit à cacher ce qu'elles font avec leur poupée. Le mari de l'une des femmes ayant accompli ce rite (avec succès) m'a raconté à quel point l'idée l'avait répugné au départ : il a accepté pour donner à sa femme un moyen de surmonter la douleur liée au manque d'enfant. Les enfants dont les parents attribuent la naissance à ce rite sont souvent les plus réticents lorsqu'ils apprennent l'histoire liée à leur naissance (dans certains cas, les parents le leur cachent) car cela voudrait dire que la poupée « abandonnée » pourrait leur « en vouloir », ou pire, qu'ils « viennent eux-mêmes d'une poupée. »

## 4. Ce qui est investi, ce qui est montré et ce qui est attendu

### 4.1 Les bénéfices en retour

#### Le lien miraculeux

Toutes ces manipulations que je viens de décrire contribuent à créer ou renforcer un lien quasi affectif du dévot à l'objet. C'est là que l'interaction prend une nouvelle dimension. La pratique des dévotions en elles-mêmes, obligeant le fidèle à visiter régulièrement l'oratoire où se trouve la figure de vénération et à répéter inlassablement la même routine de gestes et de paroles, exige de l'application, de l'énergie physique et mentale.

Cette « dépense », directement transposée par une véritable figuration de la répétition dans l'espace physique même, est censée être récompensée par la réalisation des vœux. L'entité incarnée dans la figure de vénération exauce ces derniers si l'intention, exprimée par les actes, est suffisante. C'est aussi cette énergie dépensée qui va être « condensée » dans les statues où elle a été déposée, agissant directement sur les objets et les faisant changer.

Si les dévotions envers la statue sont suffisantes, les interactions sont sources de bénéfices et peuvent se traduire par des guérisons miraculeuses, comme pour cette femme, Asano Yasuko, qui vient accomplir des dévotions à la statue du fondateur d'un culte thérapeutique, Itō Kin.ichi 伊藤金逸<sup>313</sup>, au temple Enmei-ji de Sasaguri et y amena ensuite sa fille dans l'espoir de la guérir de sa dépression.

Comme pour les lignées de moines, ce sont souvent de véritables dynasties de

---

<sup>313</sup> Itō Kin.ichi (1882-1970), médecin devenu moine et fondateur d'une association religieuse appelée Fukutoku kyōkai 福德教会, en 1959. La méthode thérapeutique utilisée par cette association est nommée « Itō Terumī » イトオテルミー. Cf. Itō Kyōichi 伊藤京逸, *Itō Terumī to igaku* イトオテルミーと医学 (Itō Terumī et la médecine), Tōkyō, 1972, Semi shōken insatsu 瀬味証券印刷. Voir aussi « Itō Terumī shin.yū-kai » イトオテルミー親友会 <<http://www.ito-thermie.or.jp/>> (dernier accès le 1<sup>er</sup> juin 2013) ; <<http://blog.goo.ne.jp/inemotoyama/e/3d7538f616c67140f6e62c11b40b41ca>> (dernier accès le 1<sup>er</sup> juin 2013).

fidèles qui se créent autour des statues. Les rumeurs sur l'efficacité de tel ou tel temple et de la figure de culte qui y est vénérée se répandent de la même manière que celle des spécialistes religieux, par le bouche à oreille. C'est souvent un ami ou une relation qui a conduit des gens à la recherche de solutions à venir à Sasaguri, et notamment, la famille. Ainsi, une personne ayant fait installer une statue ou s'étant attachée à une statue et à un oratoire particulier pourra transmettre son culte à ses enfants. C'est le cas de monsieur F., un homme d'une soixantaine d'année qui est responsable d'une statue de Kannon à Onaka, elle-même objet de pèlerinage, qui se trouve dans son jardin. Avant lui, le culte de cette statue était assuré par sa mère, aujourd'hui décédée. Cet homme pense toujours à cette dernière lorsqu'il entretient quotidiennement la statue.

### **L'aboutissement du processus de personnalisation**

Pour reprendre le questionnement de départ, dans lequel je m'interrogeais sur la nature et la provenance de ce qui est investi dans les objets de culte, il semblerait donc qu'il y ait bien trois strates d'investissements différentes. La première provient de l'extérieur, elle est temporaire et c'est elle qui au départ donne à l'objet de culte son statut spécial d'objet non-ordinaire. Cela a été largement démontré par de nombreux travaux, et je ne m'y suis intéressée que dans la première partie de ce chapitre, avec la description de la cérémonie de mise de l'âme dans les objets, qui consacre ces derniers, mais j'y reviendrais. Le second type d'investissement est ce à quoi l'objet de culte, avec toute son histoire et sa singularité, fait écho pour le fidèle. Il peut s'agir de sa facture artistique, de sa provenance, et de « l'âme » du matériau qui a servi à faire l'effigie en question. Pour ce second type, l'objet et l'« entité » sont en principe une et même chose de façon permanente. Je me suis peu étendue sur cette catégorie, car elle concerne tous les objets, et pas seulement les objets religieux. Il s'agit de la façon dont un être humain va s'attacher à un objet en particulier parce qu'il représente telle ou telle période de sa vie, lui rappelle telle ou telle personne, ou encore est associé à un lieu. Enfin, la dernière strate d'investissement est celle du « *nen* », de l'intensité du vœu qui motive tous les



actes de dévotion que les fidèles ont envers l'effigie religieuse. Par ces actes, ils individualisent encore plus l'icône et y investissent des sentiments. Contrairement à l'entité représentée par l'objet, ce troisième substrat d'investissement provient de l'intérieur du fidèle lui-même. L'idée de la mise de l'âme rituelle est basée sur la théorie de médiation, mais une fois que la statue est dotée de cette « âme » qui vient de l'extérieur, elle se « fond » avec l'objet, et se « fond » aussi avec les « intentions » du dévot. Si l'on reprend donc les axes d'analyse entre intériorité et extériorité que j'ai proposés au départ pour examiner les relations entre les humains et les statues, force est de constater qu'à la fin, la boucle est bouclée. Il s'agit en effet d'un dialogue entre deux intériorités, celle du fidèle et celle, d'une certaine manière, de la statue, qui de simple moyen de médiation entre un humain et l'autre-monde qu'elle était au départ, est devenue un acteur à part entière. L'« entité » qui « habite » dans l'objet ne vient pas seulement de l'extérieur, de l'« autre monde », mais aussi de la personne qui vénère la statue. Celle-ci y investit ses sentiments ou intentions (*nen*). Les trois couches successives d'investissement se fondent les unes dans les autres : l'« entité » subtile qui vient de l'« autre monde », l'objet lui-même, et les « intentions » du dévot. Ainsi s'opère, dans les cas les plus extrêmes, une fusion entre l'« entité », l'objet, et le dévot lui-même.

## **4.2 Corps et âmes**

### **Une interaction entre deux « intériorités » ?**

Par conséquent, au terme de la relation entre la statue et le fidèle qui la choisit, lorsque cette relation est aboutie, les deux « intériorités » résonnent sur un même plan. Cette relation faite d'attentions constantes a donné vie à un objet qui, en plus d'être considéré comme déjà « animé » par un rituel, devient en plus doté d'une véritable part de soi-même par un processus de projection dont on a pu voir deux illustrations

poignantes avec les exemples des poupées du Koyasu Kannon, et avec celui de la statue de la Vierge Marie de Shōzaki Ryōsei. Cette expérience d'identification à un corps « double » par le biais du dialogue entre sa propre intériorité et celle qui est présente à l'autre extrémité, à l'intérieur de la statue, et qui s'achève par la projection de sa propre intériorité à l'« autre intérieur » (un peu de la même façon dont les objets donnés en offrande, les vêtements notamment, sont « envoyés » ou « projetés » dans un monde autre après avoir été offerts aux statues) est bien sûr illustrée de la manière la plus éloquente par les spécialistes charismatiques comme l'est Shōzaki Ryōsei. Il s'agit donc d'un type de relation intime avec les entités invisibles réservé tout d'abord aux « virtuoses du religieux. » Cependant, ces expériences peuvent aussi être à la portée des gens plus ordinaires. Il y a en effet des degrés dans la virtuosité : nombre de personnes affirmant pouvoir « dialoguer » avec les statues, entendre la voix des entités à travers elles ou même les incarner, comme la femme rencontrée au Dainichi-ji, ne sont pas des spécialistes charismatiques du niveau de Shōzaki Ryōsei. Il s'agit plus souvent de personnes « non-extraordinaires », se situant dans un parcours d'exercices religieux et désignées par le terme de pratiquant de l'ascèse. Certaines d'entre elles pourront devenir des spécialistes de l'oracle, mais c'est une minorité. En réalité, un grand nombre restera dans cette catégorie, à mi-chemin entre le fidèle et le spécialiste.

En ce qui concerne les poupées utilisées pour la réalisation d'un vœu, le schéma est un peu différent. Dans ce cas précis, les personnes vont projeter un désir d'enfant qui va contribuer à créer une véritable personne dans l'objet qu'est la poupée, et mener aboutir à la naissance d'un enfant. L'appropriation par la mise en scène et le rite autour d'un objet s'apparente alors à un authentique processus de création qui dépasse l'acte initial et vient se superposer à ce que cet objet était censé représenter au départ, jusqu'à, parfois, lui donner une signification encore plus forte. Comme les objets utilitaires, les statues sont au départ un outil, un médiateur et un moyen d'obtenir des choses concrètes. Cependant le but finit par être dépassé grâce à l'appropriation et l'investissement mis en œuvre par les fidèles. Ainsi, dans le cas de ces poupées, en plus de l'enfant qui serait né

grâce à l'objet, ce qui avait été le but initial, le couple aura eu une expérience affective qui était au-delà de son attente. L'objet était devenu un « objet à aimer » — un « amour choséifié », si l'on peut dire. C'est probablement cela, cette capacité à devenir quelque chose d'encore plus fort que le but de l'action rituelle en elle-même qui donne toute leur puissance aux objets. Tout comme ils ont du mal à se séparer des poupées une fois le but atteint (la naissance d'un enfant), les gens ne peuvent pas considérer les statues auxquelles on a enlevé l'âme comme étant neutres. En ce sens, cet exemple permet d'éclairer de façon frappante le processus d'attachement des personnes à une statue de pierre, objet pourtant moins mobile et en plus, doté d'une « âme » par le biais de rites comme celui de l'ouverture des yeux.

On pourrait aisément penser qu'à la place d'une différence de catégorie (objets religieux « forts » et objets non religieux « neutres »), il y a surtout une différence de niveau d'intensité entre les objets. Les statues de culte qui ont été au centre de mes analyses dans cet article, sont certes des « objets forts » par excellence, dans lesquels les fidèles s'investissent facilement. Cependant, en réalité, tous les objets religieux sont dotés d'une âme, déjà présente dans le matériau et révélée par l'artisan, et doublée par le rite d'ouverture des yeux puis par ce que vont y investir leurs propriétaires.

### **De la nature de l'âme**

Et cela peut même aller plus loin : de simples objets ordinaires de tous les jours peuvent être amenés à « s'animer. » Ainsi, j'ai récemment été témoin d'une conversation au cours de laquelle, en réponse à une femme qui expliquait combien son chat, avec qui elle avait développé une relation particulière, était devenu expressif, une autre rétorqua que sa peluche avait « changé de visage » depuis qu'elle l'avait achetée, suite à l'affection dont elle l'entourait. La peluche avait en effet commencé à sourire, dit-elle à la dame au chat « expressif. » Elle était passée du statut de simple objet à celui d'être animé, mise sur le même plan qu'un animal de compagnie. Pour son interlocutrice, la propriétaire du chat souriant, l'animal était lui-même considéré comme

une personne.

Dans une telle conception, il n'y a finalement pas de différence d'essence entre un humain, un animal, une plante, une pierre ou un objet manufacturé, puisqu'ils peuvent être investis par la même chose : l'affection, l'amour, le désir, ou les soins. De nombreux travaux montrent que le rapport des humains aux objets peut en effet se jouer sur le registre des sentiments et de l'affectivité.

Mais plus que cela, ce sont d'objets religieux dont il s'agit ici. Ils sont donc investis triplement. Leur nature d'objets consacrés de « *rei* », ce principe subtil que nous avons décrit plus haut, leur donne une valeur multi-dimensionnelle. C'est ce même principe qui consacre les lieux de Sasaguri et en fait des endroits spéciaux, qui baignent dans le « *rei* ». Et c'est la recherche d'expérience de « *rei* » qui motive la venue des pèlerins, constituant le point commun de toutes leurs motivations extérieures. Ce « *rei* » va servir d'opérateur dans une relation triangulaire entre leur propre intériorité et le groupe, en s'actualisant sur une spatio-temporalité précise. C'est aussi ce principe qui, pour les gens, va avoir une action directe sur la matérialité des objets, et même sur le corps, comme on l'a vu au début de ce travail avec les spécialistes des oracles. Il y a donc ainsi une interaction constante entre le contenant et le contenu, qui bien sûr à une influence non négligeable sur la personne en elle-même. En effet, si ce principe est une force qui envahit une existence matérielle (qu'elle quelle soit) en venant l'animer et lui donner sa forme terrestre, elle personnalise aussi ce contenant qu'est le corps qui devient un élément d'une combinaison unique. En cela, le langage du religieux valide le pratiquant à la fois dans son existence individuelle et aussi dans sa valeur unique en tant que membre d'un tout collectif.

En changeant l'objet en quelque chose d'autre par ses actions répétées et en y investissant un contenu – la statue devient le support d'une entité, de l'âme d'un mort, et même, dans une certaine mesure, d'une part de soi-même idéalisée, les fidèles montrent que des gens viennent l'honorer et ils la signalent dans l'espace comme

quelque chose d'important, de non-ordinaire. Plus encore, les attentions dont ces statues sont l'objet l'individualisent et « l'humanisent », facilitant son identification avec une personne, et en particulier, avec un défunt, comme nous le verrons avec les exemples ci-dessous. Sasaguri est en effet un lieu où les pèlerins viennent accomplir des dévotions pour le repos des âmes dans l'autre monde, et c'est souvent en mémoire de personnes décédées qu'ils font installer ces statues. Dans ces cas-là, la visite régulière à une figure de culte se double, outre les dévotions envers une entité garantissant le bon traitement de l'âme du défunt aimé dans l'autre monde, de soins redistribués directement à cette même personne décédée. Ainsi, loin de fondre la mémoire de cette personne dans l'agrégat anonyme des rites collectifs (tels qu'ils sont faits dans les columbariums et les temples), les dévotions rendues aux morts par le biais des statues installées par les fidèles les individualisent, en gardant vivant le lien qui a existé entre eux et les donataires.

C'est en effet ce lien, cette relation de proximité tissée avec des gens sur un lieu qui peut expliquer le succès d'un endroit comme Sasaguri pour les gens de Kyūshū, par rapport à un circuit de pèlerinage lointain comme Shikoku. C'était peut être ce que Matsumoto Shigenori a voulu me dire en me faisant part de sa déception de ne pas avoir vu les statues à Shikoku. Ne pas les avoir vues ne faisait en effet que souligner ce qu'il savait déjà ; le fait qu'il n'avait aucun lien avec ces statues qu'il n'avait jamais vues, avec ce circuit de temples gérés par des anonymes où il ne connaissait personne. En revanche, il connaissait la statue de Kannon d'Ogiwara Kōryō, devant laquelle il passait chaque matin, témoin de l'histoire commune qu'il avait avec cet homme et Sasaguri.

Enfin, et c'est aussi le cas de ces deux hommes, pèlerins assidus, les statues témoignent de l'exceptionnelle religiosité de leur donataire/responsable, ainsi que de son histoire familiale et personnelle. Sur les statues sont gravés dans la pierre les noms, les dates et les lieux qui ont marqué la vie des fidèles ; en cela, elles témoignent à jamais de ce qu'ils ont été et ce qu'ils ont accompli. A Sasaguri, sur des milliers de stèles, ce sont les noms de milliers d'anonymes, pêcheurs d'îles minuscules au large de

Kyūshū, commerçants de la ville, poissonniers, bouchers et paysans, qui sont inscrits. Des gens pour qui l'implication religieuse, le voyage jusqu'à Sasaguri, l'édification d'une confrérie de pèlerinage avec des gens de la famille, du quartier, des amis, la réunification d'une cagnotte pour payer la statue, la commande, puis l'installation dans un temple où on avait ses marques et noué des liens, est souvent l'un des seuls – si ce n'est le seul – accomplissements au sein de la communauté locale et extra-locale. Dans tous les cas, cette implication religieuse vient la redoubler, comme on l'a vu avec le fondateur Fujiki Tōsuke, dont on se souvient pour toutes les statues qu'il a fait installer. C'est aussi pour cela que se débarrasser d'une statue, c'est faire disparaître à jamais ce qui restait d'une personne depuis longtemps disparue. À l'inverse, se pencher sur les inscriptions de ces dizaines de milliers de statue et de stèles, c'est aussi connaître l'histoire de la trajectoire et de l'expérience religieuse de milliers de fidèles, qui par là sont entrés dans l'histoire du pèlerinage de Sasaguri. Le relevé de ces innombrables inscriptions, dont nous n'avons pu enregistrer qu'une petite partie, constitue une masse considérable de documents témoignant d'une telle histoire qui reste aujourd'hui à écrire.



## Conclusion

Après l'examen des diverses modalités de l'expérience du religieux à Sasaguri, ce parcours sur les chemins de pèlerinage de Sasaguri nous a permis d'explorer la diversité des pratiques qu'on y rencontre - rites oraculaires et thérapeutiques, ascèses de la cascade, déambulations, jeûne, dépôt d'offrandes, récitation rituelles, vœux -, ainsi que les représentations qui leur sont attachées. En cela ce travail apporte sa pierre à l'édifice de la compréhension du fait religieux dans le Japon contemporain. J'aimerais à présent conclure sur les points qui en font les apports originaux, en récapitulant les idées principales abordées, examinées à la lumière des théories récentes sur l'individu et la personne en anthropologie et/ou concernant la société japonaise.

En premier lieu, chaque modalité de l'expérience du religieux exposée ici montre qu'elle est à la fois individualisante et socialisante pour l'individu qui la vit. Dans le troisième chapitre, nous avons parlé de l'expérience des moines issus de famille détentrices de patrimoine religieux et avons montré que pour eux, l'expérience du religieux vient surtout renforcer la dimension collective de leur existence. De là, nous avons évoqué l'expérience de ceux qui n'étaient pas issus de familles religieuses et avons conclu en disant que dans leur cas, devenir moine venait renforcer leur identité individuelle. Puis, nous avons parlé du cas des spécialistes des oracles, dont le parcours est présenté dans tous les travaux comme particulièrement exemplaire du point de vue à la fois du renforcement de l'individualité et de la socialisation. Nous avons confirmé qu'aujourd'hui encore, ce modèle perdure et qu'il rassemble bien toutes les facettes d'efficacité et de personnalisation du religieux. Nous nous sommes ensuite intéressés à des gens dont on peu parlé dans les travaux : les consultants des oracles. Nous avons vu que dans leur cas, le modèle de trajectoire thérapeutique et l'offre d'interprétation personnelle fournies par les oracles leur permettait de faire face au malheur et à des situations difficiles comme cela l'était pour les spécialistes eux-mêmes. Nous avons comparé ces consultants des oracles à la catégorie des « pèlerins » de Danièle Hervieu-Léger, dans le sens où leur implication religieuse pouvait prendre la forme d'une participation provisoire comme d'un investissement réel sur une longue période,



débouchant potentiellement sur un parcours de spécialiste religieux. De là, nous nous sommes penchés sur les pratiques de pèlerinage, elles aussi considérées dans les travaux comme extrêmement individualisantes. Nous avons montré que le pèlerin était, malgré l'affaiblissement des structures religieuses et la possibilité du recours à des formes de religiosité plus lâches comme les nouveaux mouvements spirituels, encore en recherche de religieux intense et que loin d'être un solitaire cherchant à se retirer du monde, il pouvait aborder le pèlerinage comme une pratique de socialisation. Enfin, nous avons conclu avec une expérience fondamentale du religieux, qui concerne tous les types d'acteurs cités jusque là : le rapport entre un fidèle et une figure de vénération. L'existence d'un mode relationnel personnalisé qui se tisse entre un fidèle et l'entité qu'il vénère, par le biais d'une image ou d'un objet le représentant, nous a permis de conclure en disant que, même collective, toute expérience du religieux est personnelle et donc individualisante, car vécue sur un mode intérieur.

Les parcours individuels de ces personnes, du spécialiste religieux au pratiquant laïc en passant par les fidèles des rites oraculaires et les pèlerins, nous ont montré ensuite que ces expériences religieuses contribuent à socialiser un individu et non à l'isoler. La maîtrise de la possession chez les spécialistes des oracles fait passer ceux-ci d'une situation marginalisante de désocialisation à une altérité devenant une identité reconnue comme telle, à la suite d'un parcours qui a contribué à mettre volontairement en avant cette altérité, qui acquiert alors un sens positif. La rencontre avec un spécialiste des oracles permet à des individus connaissant une situation de crise similaire d'agir en y mettant un sens et en proposant une ou plusieurs solutions pour y remédier (dont l'une était de devenir spécialiste des oracles soi-même). Avec les autres personnes rencontrées sur les chemins de pèlerinage et les temples et oratoires de Sasaguri, on a pu voir alors que pour tout individu investi dans une pratique religieuse intense, la rencontre avec un spécialiste religieux — qu'il soit moine, guide de pèlerinage, ou spécialiste des oracles — était déterminante pour leur investissement personnel. Dans bien des cas, elle a contribué à la formation de leur être en y apportant une nouvelle dimension et leur a donc permis d'exprimer une part nouvelle de leur individualité.

Tout cela nous permet de dire que d'une part, l'expérience religieuse renforce l'individu qui la vit, qu'elle le socialise et le renforce dans sa singularité, et que de l'autre, l'expérience individuelle est fondamentale pour le religieux dans la société japonaise. L'expérience individuelle du religieux vient renforcer le social.

Ce travail vérifie donc d'une part l'importance de la « formation de soi » dégagée par Emmanuel Lozerand comme critère d'individuation, et de l'autre, le fait que cet individu ainsi formé se façonne dans et par le groupe au lieu de s'y dissoudre (comme l'avait montré Maurice Godelier et qu'Emmanuel Lozerand avait appelé « individu-constellation »). Le groupe est donc ici un instrument de la construction de l'individu. En outre, l'apport original de cette thèse se situe dans la mise en évidence de nouveaux critères d'individuation par l'exploration des notions d'intériorité dans le religieux au sens large, qui vient se situer dans la continuité de travail d'Anne Bouchy (la notion de « principe subtil » par l'examen, entre autres, des spécialistes des rites oraculaires). J'ajouterais donc que la présence d'un vaste champ lexical pour désigner sa propre intériorité, la notion de « vécu intérieur » expérimenté dans le religieux permettent non seulement d'affirmer la réelle existence d'une notion d'individuation au Japon, mais également de situer cet individu comme un individu complètement « dans le monde ». Cet individu est à la fois très conscient de sa singularité et de son agentivité, mais en interaction constante avec l'extérieur, représenté par son environnement physique et social, les autres, les groupes qu'ils forment, et l'espace dans lequel ils évoluent.

J'ai examiné ici quelques lignes de la formation individuelle dans le champ du religieux à Sasaguri, soulignant ainsi son importance dans la société japonaise contemporaine. Cependant, je n'ai pas pu parler dans le cadre de cette thèse de ceux qui, justement, choisissent de ne pas s'exprimer par le langage du religieux et s'en tiennent au mieux au minima de la participation religieuse telle que j'ai l'évoquer avec les structures locales (encore très présentes à Sasaguri, mais qui peuvent être absentes ailleurs), voire qui ont coupé tout lien avec elles. Il serait sans doute intéressant de rechercher ce qui définit cette intériorité pour des gens qui se sont extraits des structures locales et ont cherché à définir leur identité autrement, dans une grande mégapole comme Tōkyō par exemple. Pour ces gens qui ne participent pas ou peu aux ritualités minimales, la religiosité a-t-elle été complètement évacuée ? Peut-on observer des recompositions comparables à celles qui furent observées en Europe par les sociologues du religieux ?

En outre, l'examen systématique de toutes les formes de la perception de soi, et pas seulement dans le champ du religieux (cela permettrait aussi peut-être de vérifier ou

d'infirmier la persistance de certaines conceptions religieuses dans la société dans son ensemble), la création d'une sorte d'ontologie du soi dans la société japonaise, serait à mon avis pertinent. Ces questions justifieraient sans doute une recherche ultérieure.

Par ailleurs, on peut remarquer pour chacune des modalités du religieux étudiées ici qu'elles peuvent s'accomplir à la fois en groupe ou individuellement, qu'elles peuvent concerner à la fois des personnes venues de l'extérieur et de l'intérieur de la localité (et peuvent être effectuées selon le mouvement inverse ; c'est-à-dire pratiquants de l'intérieur allant à l'extérieur) et qu'elles peuvent toutes potentiellement être vécues sur le registre ordinaire ou extraordinaire. Un moine peut ainsi vivre une religiosité très intense ou ne pas avoir du tout de vocation personnelle, une spécialiste des oracles peut avoir moins d'originalité et d'efficacité qu'une autre, et un laïc peut faire preuve de beaucoup de charisme et de capacité d'invention. Cela prouve qu'il faudrait peut-être repenser la notion de charisme religieux, ainsi que le clivage des acteurs de l'expérience religieuse en professionnels et non professionnels, du moins en ce qui concerne les réalités japonaises. La consécration bouddhique, pour ne donner que cet exemple, nous a montré en effet qu'une qualification de moine peut en réalité concerner des religiosités extrêmement différentes, et que la frontière entre spécialiste religieux et laïc apparaît particulièrement floue.

Nous avons en outre insisté sur la notion de vécu intérieur mise en œuvre dans la pratique religieuse, rappelant ainsi qu'il est difficile d'être un « pratiquant non croyant ». Ce vécu intérieur est difficile à examiner dans les pratiques coutumières, et c'est pourquoi nous avons choisi de l'aborder par un éventail de pratiques qui se situe tout juste entre le religieux ordinaire et une implication plus intense, une sorte de « plus » par rapport à cette base que sont les ritualités annuelles des temples paroissiaux et des sanctuaires dont nous avons parlé dans le premier chapitre.

Cependant, ce « plus » est possible grâce à l'existence d'une base, un continuum de pratiques de vénération, d'offrandes et d'attitudes qui se manifestent au quotidien et participent d'une valeur sociale positive contribuant à entretenir le religieux. Ces pratiques et ces attitudes ne sont pas seulement sociales et matérielles, elles correspondent vraisemblablement elles aussi à un vécu intérieur. Tout ce travail de recherche et d'analyse reste encore à faire.

# Bibliographie

## Sources

### ■ Japonais

FUJITA Shōichi 藤田庄市

1990, *Ogamiyasan. Reinō kitōshi no sekai* 拝み屋さん——霊能祈禱師の世界, Tōkyō, Kōbun-dō 弘文堂, 309 pages.

HAYASAKA Akira 早坂暁

2000, « Nihon no “shinchō” » 日本の“心調” (« Le fond du “cœur” du Japon »), in *Taiyō* 太陽 | août 2000, Numéro spécial *Henro no tabi* 特集編遍路の旅 (« Voyage des pèlerins »).

INOUE Masaru 井上優

1990, *Monogatari haiku hokubu kyūshū 100 yama 120 hanashi* 物語ハイク 北部九州 100 山 120 話 (Randonnées légendaires 120 histoires sur 100 montagnes du nord Kyūshū), Nishi nihon shinbun sha 西日本新聞社

1993, *Sasaguri hachi jū hakka sho reijō meguri* 篠栗八十八ヶ所霊場めぐり (Le circuit de pèlerinage des 88 lieux saints de Sasaguri), Nishi nihon shinbun sha, 208 pages.

NISHIHARA Someko 西原そめ子

2013, *Shin Sasaguri hachijūhakkasho reijō meguri* 新篠栗八十八ヶ所霊場めぐり (« Le circuit des 88 lieux saints de Sasaguri »), Fukuoka, Nishi nihon shinbun sha 西日本新聞社, 215 pages.

MATSUDA Hiroko 松田広子

2013, *Saigo no itako* 最後のイタコ (« La dernière des itako »), Tōkyō, Fusōsha 扶桑社, 188 pages.

Sasaguri bunkazai senmon i.inkaihen 篠栗文化財専門委員会編 [Comité des spécialistes du patrimoine de Sasaguri] (éd.)

1982, Sasaguri chōshi rekishihen 篠栗町誌歴史編 [Chroniques de Sasaguri : Histoire], Mairie de Sasaguri, Sasaguri.

SETOUCHI Jakuchō 瀬戸内寂聴

1980, « Harukanari junrei no michi » はるかなり巡礼の道(« Le chemin de pèlerinage qui devient lointain »), in *Taiyō* 太陽 | 214, *Jakuchō junrei* 寂聴巡礼(« Le pèlerinage de Jakuchō »).

SHŌZAKI Ryōsei 庄崎良清

2007 (1993), *Omikuji. Shinbutsu no utsuwa to narite* おみくじ——神仏の器となりて [Les oracles : en devenant le réceptacle des dieux et des bouddhas], (photos et transcription du texte : Fujita Shōichi), Hoshino seipan insatsu 星野精版印刷, édition privée (première publication : Koshigaya 越谷市 (département de Saitama 埼玉県), Kado sōbō かど創房).

## Travaux

### ■ Japonais

AMA Toshimaro 阿満利磨

2007, *Bukkyō to nihonjin* 仏教と日本人 [Le bouddhisme et les Japonais], Tōkyō, Chikuma shinsho 筑摩書房

ANDŌ Yoshika 安東佳香

2012, "Mienai sekai no katachi : Kiseki no tanjō" みえない世界の形——奇跡の誕生, in Ikemi Chōryū 池見澄隆, ed. et auteur, *Myōken ron : Nihon-jin no seishin-shi* 冥顕論——日本人の精神史, Kyōto, Hōzōkan 法藏館, p. 319-364.

ASAKAWA Yasuhiro 浅川康宏

2008, *Junrei no bunka jinruigaku teki kenkyū—Shikoku henro no settai bunka* 『巡礼の文化人類学的研究——四国遍路の接待文化』 (« Recherches en anthropologie culturelle du pèlerinage— La culture de l'hospitalité sur le pèlerinage de Shikoku »),

Tōkyō, Kokon shoin 古今書院, 457 pages.

BOUCHY Anne-Marie ブッシイ・アンヌマリ

1977, *Shashin gyōja Jitsukaga no shugendō* 捨身行者実利の修験道 [Le shugendō de Jitsukaga, ascète de l'abandon du corps] Kyōto, Kadokawa shoten 角川書店, 280 pages.

1978, « *Jitsukaga gyōja to Ōmine san— tokuni zenki yama no seikatsu wo chūshin to shite* » 実利行者と大峰山—— 特に前鬼山の生活を中心として——, in *Kinki reizan to shugendō*, Sangaku shūkyōshi kenkyū sōsho 11 「近畿霊山と修験道」『山岳宗教史叢書』 (sous la dir. de Gorai Shigeru 五来重), Tōkyō, Meicho shuppan 名著出版, 505 pages, pp. 225-246.

GORAI Shigeru 五来重

1975, *Kōya hijiri* 高野聖, Kadokawa sensho 角川選書 79, Tōkyō, Kadokawa shoten 角川書店

Harada Toshiaki 原田敏明

1972 « Norito » 祝詞 dans *Nihon minzoku jiten* 日本民俗事典, sous la direction de Wakamori Tarō 和歌森太郎, Tōkyō, Ōtsuka minzoku gakkai 大塚民俗学会, Kōbundō 弘文堂

HASEBE Hachirō 長谷部八郎 (sous la dir. de)

2013, “*kō*” *kenkyū no kanōsei* 「講」研究の可能性 (« Possibilité d’une recherche sur les “confréries” »), Tōkyō, Keiyūsha 慶友社, 371 pages.

HOSHINO Eiki 星野英紀

1986, « *Minshū teki shūkyō enerugī no jiba “Sasaguri hachi jū hakka sho reijō”* » 民衆的宗教エネルギーの磁場“篠栗八十八ヶ所霊場” (« Le pèlerinage des 88 lieux saints de Sasaguri, champ magnétique de l’énergie de la religion populaire »), in *Kyūshū Sasaguri reijō no tabi— Kōbō Daishi no sekai* 九州・篠栗霊場の旅——弘法大師の世界 (Voyage au pèlerinage de Sasaguri à Kyūshū—Le monde du Grand Maître Kōbō), pp. 16-19.

2002, *Shikoku henro shūkyōgaku kenkyū—sono kōsei to kingendai no tenkai* 四国遍路

宗教学研究——その構成と近現代の展開 (« Recherches de sciences des religions sur le pèlerinage de Shikoku—Sa structure et son développement dans la proche modernité »), Hōzōkan 法藏館, 417 pages.

2011, *Kōbō daishi to shikoku henro* 弘法大師と四国遍路, Tōkyō, Shunjū shuppan sha, 204 pages.

HOSHINO Eiki 星野英紀, ASAKAWA Yasuhiro 浅川康宏

2011, *Shikoku henro—samazamana inori no sekai* 四国遍路——さまざまな祈りの世界 (« Le pèlerinage de Shikoku — Un univers de dévotions variées »), Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan 吉川引文館, 211 pages.

HOSHINO Eiki 星野英紀, YAMANAKA Hiroshi 山中弘, OKAMOTO Ryōsuke 岡本亮輔 (éd.)

2012, *Seichi junrei tsūrizumu* 聖地巡礼ツーリズム (« Le tourisme du pèlerinage sur les lieux sacrés »), Tōkyō, Kōbundō 引文堂, 263 pages.

IKEGAMI Yoshimasa 池上良正

1999, *Minkan fusha shinkō no kenkyū—Shūkyō gaku no shiten kara—* 民間巫者信仰の研究——宗教学の視点から——[Recherches sur les cultes des spécialistes de la possession dans le religieux populaire. A partir de la science des religions], Miraisha 未来社, 554 pages.

INAGAKI Taiichi 稲垣泰

2009, « Setsuwa bungaku ni okeru shōjin dan », 説話文学における生身譚[Ce que racontent les légendes bouddhiques sur le corps vivant ], in *Shōjin wo meguru shisō, zōkei to setsuwa* 生身をめぐる思想・造型と説話, *Setsuwa bungaku kenkyū* 説話文学研究(43).

ISHII Kenji 石井研士

1997, *Gendai nihonjin no shūkyō—Sengo gojū nen no shūkyō ishiki to shūkyō katsudō* 『現代日本人の宗教——戦後五〇年の宗教意識と宗教活動』 (« Les Japonais contemporains et la religion—Activités et conscience religieuses 50 ans après la



guerre »), Tōkyō, Shinyōsha 新曜社, 238 pages.

IYANAGA Nobumi 彌永信美

2004, « Imēji no shikōryoku », Gengo to shintai, coll. Iwanami Kōza Shūkyō, 5, Iwanami shoten, Tokyo, 2004 イメージの思考力 [Images comme fonction de pensée]、岩波講座「宗教」第5巻、『言語と身体』

KADOTA Takehisa 門田岳久

2012, « Shikoku henro—Jidai wo utsusu saidai no junrei chi » 四国遍路——時代を移す最大の巡礼地, *Seichi junrei tsūrizumu* 聖地巡礼ツーリズム, Hoshino Eiki 星野英紀, Yamanaka Hiroshi 山中引, Okamoto Ryōsuke 岡本亮輔 (éd.), Kōbundō 引文堂

KASHIO Naoki 檜尾直樹

2010, *Supirichuaritī kakumei—gendai reisei bunka to akareta shūkyō no kanōsei* スピリチュアリティ革命——現代霊性文化と開かれた宗教の可能性, Tokyo, Shunjusha 春秋社.

KAWAMURA Kunimitsu 川村邦光

2006 (1991) 川村邦光 *Miko no minzokugaku—Onna no chikara no kindai* 巫女の民俗学——女の力の近代 [Ethnologie des miko. Le pouvoir de la femme à l'époque moderne], Seikyūsha, 197 pages.

KIKUCHI Hiroo 菊池裕生

2004, « Kotoba ga ikirare, shinkō ga katachi tzukurareru toki—Nihon shinshūkyō no jirei ことばが生きられ、信仰がかたちづくられるとく——日本新宗教の事例——», *Supirichuaritī no shakaigaku—Gendai sekai no shūkyō no tankyū* スピリチュアリティノ社会学——現代世界の宗教の探究, Itō Masayuki 伊藤雅之, Kashio Naoki 檜尾直樹, Yumiyama Tatsuya 弓山達也(éd.), Tokyo, Sekaishisōsha 世界思想社, p. 143-164.

KOIKE Yasushi 小池靖

2012, « Supirichuaritī to serapī bunka » スピリチュアリティとセラピー文化

Kashio Naoki 榎尾直樹 (éd.), *Bunka to reisei* 文化と霊性, Keiō gijūku daigaku 慶應義塾大学, Tōkyō, 2012, p. 35-58.

KOMATSU Kazuhiko 小松和彦

1994 (1982), *Hyōrei shinkō ron* 憑霊信仰論, Kōdansha gakujutsu bunko 講談社学術文庫, Tōkyō, Kōdansha, 389 pages.

KŌMOTO Mitsugi 考本貢

2001, *Gendai nihon ni okeru senzo saishi* 現代日本における祖先祭祀, Ochanimizu shobō 御茶の水書房, Tōkyō.

LAMOTTE, Charlotte ラモット・シャルロット

2015, « Sasaguri shin shikoku reijō ni okeru gendai no shugyō katsudō » 篠栗新四国霊場における現代の修行活動 (« Les activités d'ascèse contemporaines sur le pèlerinage des 88 lieux saints de Sasaguri »), *Shinra banshō no sasayaki—Minzoku shūkyō kenkyū no shosō* 森羅万象のささやき——民俗宗教研究の諸相, Suzuki Masataka 鈴木正崇 (éd.), Tōkyō, Fūkyōsha 風響社, 998, pp. 591-614.

MAEDA Takashi 前田卓

1971, *Junrei no shakaigaku* 巡礼の社会学 (« Sociologie du pèlerinage »), Ōsaka, Minerva shobō ミネルヴァ書房, 276 pages.

MIYAKE Hitoshi 宮家準 (éd.)

2011, *Shugen he no shōtai. Reizan to shugyō taiken* 修験への招待——霊山と修行体験 Tōkyō, Shinjinbutsu ōraisha 新人物往来社, 233 pages.

NAKAYAMA Kazuhisa 中山和久

2008, *Mohō ni yoru junrei kūkan no sōzō* 模倣による巡礼空間の創造 篠栗四国霊場の表象と実践 [La création de l'espace de pèlerinage en fonction de l'imitation] in *Tetsugaku* numéro 119 哲学 119, « Bunka jinrui gaku no genzaiteki kadai II » [Problèmes contemporains en anthropologie culturelle II], Tōkyō, Keiō Mita

2009 *Minzokugaku kara mita nihon no jisha sankei bunka* 民俗学から見た日本の寺

社参詣文化 [Lecture anthropologique de la culture de visite aux temples et sanctuaires] in *Jisha sankei to shomin bunka* 寺社参詣と庶民文化 [Visites aux sanctuaires et temples et culture populaire], Nishigai, Tsutsui, Hara, Nakayama (sous. la dir. de), Tōkyō, Iwata Shoin.

OKAMOTO Ryōsuke 岡本亮輔

2012, *Seichi to inori no shūkyō shakaigaku junrei tsūrizumu ga umidasu kyōdōsei* 『聖地と祈りの宗教社会学——巡礼ツーリズムが生み出す共同性——』 (« Sociologie religieuse du lieu saint et de la prière—Le collectivisme qui donne naissance au tourisme du pèlerinage »), Shunpusha, 378 pages.

OSADA Kōichi 長田攻一, SAKATA Masaaki 坂田正顕, SEKI Mitsuo 関三雄  
2003, *Gendai no Shikoku henro —michi no shakaigaku no shiten kara* 現代の四国遍路——道の社会学の視点から (« Le pèlerinage de Shikoku contemporain—A travers le prisme de la sociologie du chemin »), Tōkyō, Gakumonsha 学文社.

SAKAKI Kōkan 佐々木宏幹

1983, *Hyōrei to shāman* 憑霊とシャーマン——宗教人類学ノート (« La possession et le chamane—Carnets d'anthropologie religieuse »), Tōkyō, Tōkyō daigaku shuppan kai 東京大学出版会, 236 pages.

1984, *Shāmanizumu no jinruigaku* シャーマニズムの人類学 (« Anthropologie du chamanisme »), Tōkyō, Kōbundō 引文堂, 437 pages.

2000 (1993), *Hotoke to tama no jinruigaku—bukkyō bunka no shinsō kōzō* 仏と霊の人類学——仏教文化の深層構造 (« Anthropologie des bouddhas et des âmes—Les structures profondes de la culture bouddhique »), Tōkyō, Shunjūsha 春秋社, 265 pages.

2004, *Butsuriki—Seikatsu bukkyō no dainamizumu* 仏力——生活仏教のダイナミズム (« La force des bouddhas—Le dynamisme du bouddhisme de la vie coutumière »), Tōkyō, Shunjūsha, 286 pages.

SAKURAI Tokutarō 桜井徳太郎

1962, *Kōshūdan seiritsu katei no kenkyū* 講集団成立過程の研究, Tōkyō, Yoshikawa Kōbunkan 吉川引文館

1974-77, *Nihon no shamanizumu* 日本のシャーマニズム, I et II, Yoshikawa Kōbunkan 吉川引文館.

SATŌ Hirō 佐藤引夫

2003, *Reijō no shisō* 霊場の思想 (« Idéologie du lieu saint »), Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 193 pages.

SHIBATANI Sōshuku 柴谷宗叔

2014, *Edo shoki no Shikoku henro* 江戸初期の四国遍路, Kyōto, Hōzōkan 法藏館, 345 pages.

SHIMAZONO Susumu 島蘭進

2007, *Supirichuaritī no kōryū—Shinreisei bunka to sono shūhen* スピリチュアルリティの興隆——新霊性文化とその周辺, Iwanami shoten 岩波書店.

SHINNO Toshikazu 真野俊和

1980, *Tabi no naka no shūkyō* 旅のなかの宗教 (« La religion du voyage »), Tōkyō, Nihon hōsō shuppan kyōkai 日本放送出版協会, 236 pages.

1991, *Nihon yugyō shūkyō ron* 日本遊行宗教論 (« De la mobilité religieuse au Japon »), Tōkyō, Yoshikawa kōbunkan, 295 pages.

Shūkyō shakaigaku no kai hen 宗教社会学の会 [Société de recherche sur la sociologie religieuse] (éd.)

2012, *Seichi saihō Ikoma no kamigami : kawariyuku daitoshi kinkō no minzoku shūkyō* 聖地再訪生駒の神々—変わりゆく大都市近郊の民俗宗教 [Reconsidérer les lieux sacrés : les dieux d'Ikoma, une religiosité populaire en mouvement dans les environs d'une mégapole] Sōgensha 創元社 Ōsaka 大阪, 278 p.

SUZUKI Masataka 鈴木正崇

2006, « Uranai no sesoshi 占いの世祖史 », *Toshi no kurashi no minzokugaku* 都市の暮らしの民俗学, Shintani Takanori 新谷尚紀, Iwamoto Michiya 岩本通弥 (éd.), Tokyo, Yoshikawa kōbunkan 吉川引文館, p. 91-119.

2011, *Shugen reizan no « ba no chikara » no negan wo saguru. Dewa sanzan wo jirei to shite* 修験霊山の「場の力」の根源をさぐる——出羽三山を事例として dans Miyake Hitoshi 宮家準, *Sangaku shugen he no shōtai. Reizan to shugyō taiken* 山岳修験への招待——霊山と修行体験, p. 31-46.

2014, *Sangaku shinkō kara shugendō he – Dewa sanzan to Chōkaizan no engi wo*

yomitoku 「山岳信仰から修験道へ——出羽三山と鳥海山の縁起を読み解く」 山岳修験学会, à paraître

TADA Kazuomi 多田一臣

1998 (1061), Omina, ishi wo umi, kami to shite itsuki shi eni 女人、石を産み、神として斎きし縁 [A propos d'une femme qui, donnant naissance à des pierres, les célébra en tant que dieux ], Nihon ryōiki 日本霊異記 [Recueil d'histoires miraculeuse du Japon], Kyōkai, 1061, édité et annoté par Tada Kazuomi 多田一臣 1998, Chikuma shobo, Tōkyō, 下巻、第三十一縁 Vol. 1, 31ème histoire, p. 232.

TSUBOI Hirofumi 坪井洋文

1986, *Minzoku saikō Togen-teki sekai he no shiten* 民俗再考——多元的世界への視点 [Nouvelle réflexion sur le fait coutumier : regards à un monde de dimension multiple], Tōkyō, Nihon editā sukūru shuppan-bu 日本エディタースクール出版部

YANAGITA Kunio 柳田國男

1973, « Fujokō » 巫女考, Yanagida Kunio shū 柳田国男集 IX, Tōkyō, Chikuma shobō 筑摩書房, p. 221-301 et « kebōzukō » 毛坊主考, Yanagida Kunio shū IX, p. 331-424.

## ■ Français et anglais

ALBERT, Jean-Pierre

1997, *Le Sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, Collection historique, 456 pages.

2009, « Le surnaturel : un concept pour les sciences sociales ? », postface au numéro thématique des Archives des Sciences Sociales des Religions « Des expériences du surnaturel », n°145, p.147-159.

2010, « Les religieux et la parenté dans le catholicisme. Dénominations, statuts et fonctions », in *Moines et moniales de par le monde : la vie monastique au miroir de la parenté*, A. Herrou et G. Kraushopff (sous la dir. de), Paris, L'Harmattan, pp. 397-408.

ALBERT-LLORCA, Marlène

2002, *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*, Paris, Gallimard.

BAUMAN Z.

1996, « From pilgrim to tourist—or a short history of identity », S. Hall and P. du Gay (eds) *Questions of Cultural Identity*, London, Sage.

BAZIN, Jean,

1986, « Retour aux choses-dieux », *Le Temps de la réflexion* (7) : *Le corps des dieux*, Paris, Gallimard, pp. 253-273

BERTHON Jean-Pierre et KASHIO Naoki,

2000 « Les nouvelles voies spirituelles au Japon : état des lieux et mutations de la religiosité », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 109 | janvier-mars 2000, mis en ligne le 19 août 2009, consulté le 28 mars 2014. URL : <http://assr.revues.org/20176>

BONNOT, Thierry,

2004 « Itinéraire biographique d'une bouteille de cidre », *L'Homme* (170) « Espèces d'objets », pp. 139 à 164.

BOUCHY, Anne

1978, « Jitsukaga *yamabushi* des premières années de Meiji et le shugendō », in *Revue de l'histoire des religions*, Paris, p. 187-211.

1987 « The Cult of Mount Atago and the Atago confraternities », *The Journal of Asian Studies* vol. 46, numéro 2, p. 255-277.

1996 « Le littoral, espace de médiations- Cultes des monts Sengen, Asama, Aomine et systèmes de représentations chez les gens de mer de la côte orientale de la péninsule de Kii », *Les Cahiers d'Extrême Asie* 9, Kyôto, EFEO, pp. 225-298.

2000, « Quand *je* est l'Autre, Altérité et identité dans la possession au Japon », *L'Homme* | 153, pp. 207-230.

2001a, « Les montagnes seront-elles désertées par les dieux ? L'altérité et les processus de construction d'identité chez les spécialistes du contact direct avec les dieux et les

esprits au Japon », *Identités, marges, médiations. Regards croisés sur la société japonaise*. Actes des trois tables rondes franco-japonaises, 1997-1998, Jean-Pierre Berthon, Anne Bouchy, Pierre F.Souyri (sous la dir.), Études thématiques 10, EFEO, p.87-106.

2001b, « Building a French-Japanese dialogue over Japanese ethnology—The problem of « shamanism/possession » », *Asian Research Trends*, The Center for East Asian Cultural Studies for Unesco, The Toyo Bunko, p. 75-88.

2003a, « Une voie de l'« art premier » dans le Japon du XVIIe siècle », *L'Homme* [En ligne], 165 | janvier-mars 2003, mis en ligne le 01 janvier 2003, consulté le 03 septembre 2014. URL : <http://lhomme.revues.org/201>, p. 27.

2003b, « Et le culte sera t-il shintō ou bouddhique », *Cipango* 11, p. 45-98.

2005 [1992], *Les Oracles de Shirataka*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, édition augmentée, 251 pages.

2009 « Des expériences *autres* du monde. Appréhender le vécu des oracles dans la société japonaise », in *Des expériences du surnaturel*, Archives de Sciences sociales des religions | 145, janvier-mars 2009.

2011, « Des expériences *autres* du monde. Appréhender le vécu des oracles dans la société japonaise », in *Des expériences du surnaturel*, Archives de Sciences sociales des religions | 145, janvier-mars 2009, p. 51-72.

2013a « Entre dedans et dehors : une approche ethnologique collective » *Cahiers d'Extrême Asie* 22 (2013), pp.1 à 25.

2013b « Les rapports communautaires aux espaces forestiers entre politiques du dehors et stratégies du dedans—Les montagnes forêts de Sasaguri », *Cahiers d'Extrême Asie* 22, 2013, p.115-202.

BOURDIEU, Pierre

1971, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie* XII, p. 295-334.

1982, « Les rites comme actes d'institution », in *Actes de la recherche en sciences sociales* n°43, p.58 à 63, Paris.

1986, « L'illusion biographique », in *Actes de la recherche en sciences sociales* | 62-63, pp. 69-72. (Accès en ligne [/web/revues/home/prescript/article/arss\\_0335-5322\\_1986\\_num\\_62\\_1\\_2317](http://web.revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1986_num_62_1_2317))

Consulté le 23 septembre 2014).

BOYER, Pascal

1997, *La religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard, et 2002, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Laffont.

BRAC DE LA PERRIERE, Bénédicte

2006, « Les rituels de consécration des statues de Bouddha et de naq en Birmanie (Myanmar) », in Colas G., Tarabout G., eds., Purushartha, (25) « Rites hindous, transferts et transformations », Paris, EHESS, pp. 201-236.

2009, « Les naq sont là! », Archives de sciences sociales des religions (n° 145), pp. 33-50.

CAILLET, Laurence

2010a, « Au Japon, les moines font de bons maris », in *Moines et moniales de par le monde : la vie monastique au miroir de la parenté*, A. Herrou et G. Kraushopff (sous la dir. de), Paris, L'Harmattan, pp. 379-396.

2010b, « Méprises et dérives. Ethnographie d'une autobiographie recueillie », in L'Homme | 195-196, numéro spécial *Auto-biographie, ethno-biographie*, pp. 163-192.

CARRIN, Marine

1997, *Enfants de la Déesse. Dévotion et prêtrise féminine au Bengale*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la MSH, 356 pages.

CERRUTTI, Simona

1996, « Processus et expérience : individus, groupes et identités à Turin, au XVII<sup>e</sup> siècle » in Jacques Revel (sous la dir. de), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil, Gallimard, pp. 161-188.

COBBI, Jane

1987, « Don et contre don : une tradition à l'épreuve de la modernité » in *Le Japon et son double*, sous la direction d'Augustin Berque, Masson, Paris.



1994, « Les partages alimentaires ou la mémoire des temps forts : les dons de nourriture au Japon » in *Le Temps de manger*, sous la direction de Maurice Aymard, Claude Grignon et Françoise Sablon, Paris.

COLEMAN, Simon et EADE, John (sous la dir. de)

2004, *Reframing Pilgrimage : Cultures in Motion*, Londres, European Association of Cultural Anthropologists, Routledge, 197 pages.

COLLEYN, Jean-Paul,

2004, « L'alliance, le dieu, l'objet », *L'Homme* (170) « *Espèces d'objets* », pp.61 à 78.

DAVIS, Winston,

1992, *Japanese Religion and Society : Paradigms of Structure and Change*, Albany, State University of New York Press, 327 pages.

DUMONT, Louis

1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

1985 (1977), *Homo æqualis*, Paris, Gallimard.

EADE, John et SALLNOW, Michael J. (sous la dir. de)

2000 [1991], *Contesting the sacred : The anthropology of Christian pilgrimage*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 159 pages.

EARHART, Byron H.

2011, *Mount Fuji*, Columbia, University of South Carolina Press, 238 pages.

FABRE, D., JAMIN, J. et MASSENZIO, M.

2010, « Jeu et enjeu ethnographique », in *L'Homme* | 195-196, numéro spécial *Auto-biographie, ethno-biographie*, pp. 7-20.

FRANK, Bernard,

1998, *Kata-Imi et Kata-Tagae, Étude sur les interdits de direction à l'époque Heian*,

Paris, Collège de France, Institut des hautes études japonaises, 288 p.

2000, « Vacuité et Corps actualisé », in Id., *Amour, Colère, Couleur : Essais sur le bouddhisme au Japon*, Paris, Collège de France, Institut des hautes études japonaises ; Diffusion de Boccard

FOUCAULT, Michel

1984, *Le Souci de soi, Histoire de la sexualité*, vol. III, Paris.

GABAUDE, Louis

2010 « Note sur « l'ordination » sans ordre des arbres et des forêts », *Aseanie* 25, p. 91-125.

GALAN, Christian et LOZERAND, Emmanuel (sous la dir. de)

2011, *La famille japonaise moderne*, Paris, Editions Philippe Picquier, 666 pages.

GELL, Alfred

2009 [1998] , *L'Art et ses agents, une théorie anthropologique*, Bruxelles, Les Presses du Réel.

GODELIER, Maurice

1984, *L'Idéal et le Matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard.

2007, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Champs Essais.

GRENDI, Edoardo

1996, « Repenser la micro-histoire ? », in Jacques Revel (sous la dir. de), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil, Gallimard, pp. 233-243.

HERVIEU-LÉGER, Danièle

1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Champs, Flammarion, 289 pages.

2001, *La religion en miette ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, et Françoise Champion, « La nébuleuse mystico-ésotérique. Orientations psycho-religieuses des

courants mystiques et ésotériques contemporains» " in Champion F. et Hervieu-Léger D. (Eds.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion.

HEURTIN Jean-Philippe

« Max Weber lecteur de Rudolph Sohm, et l'inachèvement du concept de charisme de fonction », dans *Que faire du charisme ? Retours sur une notion de Max Weber*,

HIRASAWA Caroline

2013, *Hell-bent for Heaven in Tateyama mandara. Painting and Religious Practice at a Japanese Mountain*, Leiden, Brill, p. 169-170, 175, 179-180.

INGOLD, Tim

2007, *Lines. A brief history*, New York, Routledge, 186 pages.

ISHIKAWA Toshiko

2013 « Les rites annuels de la maison et des communautés locales en transformation : intérieur et extérieur des lieux communautaires », *Cahiers d'Extrême-Asie* 22 (2013), p. 473-546.

IYANAGA Nobumi

2012, « La « possession » des esprits animaux (*tsukimono*) au Japon et la mythologie bouddhique », in *Cahiers d'Extrême-Asie* 21, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris, pp. 387-403.

KAWAMURA Kunimitsu

2001, « *Konjin* », *Encyclopedia of Shinto*, Volume I, p. 98-99.

KOPYTOFF, Igor

1986, « The Cultural Biography of Things : Commoditization as Process », in Arjun Appadurai ed., *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-94.

KOUAMÉ, Nathalie

2001, Pèlerinage et société dans le Japon des Tokugawa. Le Pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868, Paris, Monographie 188, École française d'Extrême-Orient, 317 pages.

LAURENT, Erick

2006, « *Sacrés mushi ! Des rites consacrés aux insectes* », Ateliers d'anthropologie 30.

LEVI, Giovanni

1989 [1985], *Le Pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, NRF, Bibliothèques des Histoires, Gallimard, 230 pages.

LORIGA, Sabina

1996, « La biographie comme problème », in Jacques Revel (sous la dir. de), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil, Gallimard, pp. 209-231.

LOZERAND, Emmanuel

1994, De l'individu. Le prisme de la biographie, Cipango numéro 3, Paris, Publications, Langues O', Inalco, novembre 1994, p. 63-92.

2014a « Il n'y a pas d'individu au Japon. » Archéologie d'un stéréotype », *Ebisu* [En ligne], 51 | 2014, mis en ligne le 01 novembre 2014, consulté le 17 juin 2015. URL : <http://ebisu.revues.org/1495> ; DOI : 10.4000/ebisu.1495

2014a, « Les a-t-on vraiment tous vu ? », introduction à *Drôles d'individus, De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde*, (sous la dir. de) Emmanuel Lozerand, Continents philosophiques, Klincksieck, pp.17 à 58.

2014b, « Figures de l'individu dans la littérature japonaise moderne (1899-1916) », *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le reste du monde*, Emmanuel Lozerand (sous la dir. de), Continents philosophiques, Klincksieck, p. 513-545.

MIYAKE Hitoshi

2005 *The Mandala of the mountain : shugendō and folk religion*, Tōkyō, Keiō University Press, 203 p.

MUS, Paul,

1928, « Le Buddha Paré », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, (28), p. 104-250.

NAKAYAMA Kazuhisa

2013 « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri » *Cahiers d'Extrême Asie* 22 (2013), p. 269-350.

OBEYESEKERE, Gananath

1970, « The idiom of demonic possession : a case study » *Social Science and Medicine* | 4 (1970), p. 97-111.

1975, « Psycho-cultural exegesis of a case of spirit possession from Sri Lanka », *Contributions to Asian studies* | 8, pp. 41-89.

PADOUX, Alain, éd.

1990, *L'image divine. Culte et médiation dans l'hindouisme*, Paris, Éditions du CNRS

POUILLON, Jean

1979, « Remarques sur le verbe croire », in Michel Izard et Pierre Smith, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard.

READER, Ian

1987, « From ascetism to the package tour: The pilgrim's progress », *Religion* 17/2, p. 133-48.

1988, « Miniaturization and proliferation: A study of small-scale pilgrimages in Japan », *Studies in Central and East Asian Religions* 1/1, p. 50-66.

1991, *Religion in Contemporary Japan*, London, Macmillan, 277 pages.

1993a, « Dead to the world: Pilgrims in Shikoku », in READER and WALTER 1993, p.107-36.

1993b, « Sendatsu and the development of contemporary Japanese pilgrimage », *Nissan Occasional Papers on Japan* 17, Oxford, Nissan Institute of Japanese Studies.

1994, « Creating pilgrimages : Buddhist priests and popular religion in contemporary

Japan”, Proceedings of the Kyoto Conference on Japanese Studies 3, Kyôto, International Research Center for Japanese Studies, p. 311-24.

REVEL, Jacques

1996 « Présentation » et « Micro-analyse et construction du social », in *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil, Gallimard, pp. 7-14 et 15-36.

RODRIGUEZ PLASENCIA, Girardo

2013, « The Globalization of the new spirituality and its expression in Japan : the case of mt Ikoma », in *Experiencing Globalization, Religion in contemporary contexts*, Derrick M. Nault, Bei Dawei, Evangelos Voulgarakis, Rab Paterson and Cesar Andres- Miguel Suva (eds), New York and London, Anthem Press, pp. 109-128.

SEIDEL, Anna

1996, « Descente aux enfers et rédemption des femmes dans le bouddhisme populaire japonais : Le pèlerinage du mont Tateyama », *Cahiers d'Extrême-Asie* 9 (1996) p. 1-14.

« Datsueba » in *Hōbōgirin* 法宝義林, fascicule 8, p. 1159-1169.

SPIRO, M.E.

1966, « Religion : Problems of Definition and Explanation », in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock Publications, 1966, pp. 85-126.

SPERBER, Dan

1974, *Le symbolisme en général*, Collection savoir, Hermann, Paris, 163 p.

1982, *Le savoir des anthropologues*, Collection savoir, Hermann, Paris, 141 p.

STODDARD, Heather

« Le maître spirituel, l'artiste et le saint-fou. L'individu « sans-soi » tibétain », *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le reste du monde*, p.129-139.

STRICKMANN, Michel

1996, *Mantras et mandarins, le bouddhisme tantrique en Chine*, Paris, Gallimard.

SUZUKI Masataka

2001, « Le chamanisme japonais en transition », in *Identités, marges, médiations. Regards croisés sur la société japonaise*, 10, p. 225-249.

2013, « Modernisation des temples bouddhiques et société locale : le Nanzō-in de Sasaguri », *Cahiers d'Extrême Asie* 22 (2013), p. 27-113.

TAMAMURO Fumio

1997 « Jidan : idéologie des rapports qui liaient monastères bouddhiques et familles paroissiales à l'époque Edo », in Jean-Pierre Berthon, Hartmut O. Rothermund, *Cahiers d'études et de documents sur les religions du Japon IX*, Mars 1997, Centre d'études sur les Religions et Traditions Populaires du Japon, Alpha bleue, 125, pages, pp.85-110.

TARABOUT, Gilles

1999, « Prologue » et « Corps possédés et signatures territoriales au Kerala » in Jackie Assayag et Gilles Tarabout (sous la dir. de), *La Possession en Asie du Sud : paroles, corps, territoire*, Paris, Collection « Purusartha » | 21, pp. 9-30 et 317-357.

TURNER, Victor et Edith

1978, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Columbia university press.

VERNANT, Jean-Pierre

1989, *L'Individu, l'amour, la mort – Soi-même et les autres en Grèce antique*, Paris, Folio Histoire, 231 pages.

1996 (1965) « De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence », in *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Gallimard.

VERNANT, Jean-Pierre et MALAMOUD, Charles (sous la direction de),

1986, *Le Temps de la réflexion (7) : Le Corps des Dieux*, Paris, Gallimard.

WEBER, Max

1996 (1971), *Economie et Société* (Sociologie des religions, textes réunis et traduits par J-P. Grossein, Paris, Gallimard.

ZIFF, E.

1960, *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press.





# Annexes



## Annexe I

### Repères biographiques des interlocuteurs cités<sup>314</sup>

**Abe Mitsuko** 阿部光子 (née en 1924)

Occupation : femme au foyer

Activités religieuses : offrandes à l'autel domestique pour les ritualités quotidiennes et annuelles, participation aux rites annuels du temple Jōei-ji 成栄寺 (Jōdo-shū) de Yusu 柚須 (une commune proche de Sasaguri), participation aux rites annuels du sanctuaire Hachiman de Wada, gestion d'un oratoire de Kannon et d'un columbarium, pèlerinage à Ise (deux fois).

Affiliations : *ujiko* du sanctuaire Hachiman de Wada, paroissienne du temple Jōei-ji, confrérie d'Ise.

**Akiyoshi Byakkō** 秋吉白光

Occupation : supérieure du temple Jūfuku-in 寿副院 (Jōdo-shū), à Shingū 新宮

Activité religieuses : service religieux tous les matins (*o tsutome* お勤め), rites du temple

Affiliations : groupe des supérieurs de temple Jōdo-shū du canton de Kasuya.

**Asano Yasuko** 浅野安子

Occupation : agent d'assurances

Activités religieuses : pèlerinage à Sasaguri, fête annuelle de Terumī au temple de pèlerinage Enmei-ji (39) le 10 août, offrandes et gestion de la statue de Itō Terumī, ascèses au temple Renge-in 蓮華院 (Tagawa 田川市, Chiba 千葉県) une fois par mois.

Affiliations : groupe des fidèles de Terumī, groupe des disciples du temple Renge-in.

---

<sup>314</sup> Ne sont pas répertoriés ici les personnages historiques, les gens qui n'apparaissent qu'une fois dans le texte et dont le parcours ne sert pas à illustrer mes propos ou ceux qui, pour une raison ou pour une autre, ont explicitement refusé de voir leur nom cité en entier. Cette annexe a pour vocation de servir de repère au lecteur, notamment lorsque le parcours d'une même personne est cité plusieurs fois dans le texte.

**Fukamachi Kōren** 深町香蓮 (née en 1986)

Occupation : bénévolat au temple Shingon Nanayama Nyoirin Kannon-an 七山如意輪  
観音庵 (Karatsu 唐津, Saga 佐賀県) en tant que moine subalterne, aide à l'entreprise  
familiale de vente de chapelets bouddhiques par correspondance, guide de pèlerinage à  
Sasaguri. Célibataire.

Activités religieuses : pèlerinage à Sasaguri (plus de 18 fois en deux ans), ascèses au  
temple Daikoku-ji 大国寺 (Makurazaki 枕崎, Kagoshima 鹿児島県)

Affiliations : Daikoku-ji.

**Hagiwara Yuki** 萩原由紀 (née en 1969)

Occupation : sans occupation, célibataire.

Activités religieuses : ascèse de la cascade mensuelle à Ogi 小城 avec Shōzaki Ryōsei,  
rite des mille lumières, *o mikuji*.

Affiliations :

**Hayashi Kakujō** 林覚乗 (Né en 1953)

Occupation : Supérieur du temple de pèlerinage de Sasaguri Nanzō-in (1)

Activités religieuses : grands rites au Nanzō-in et rites importants des *fudasho*.

Affiliations : Groupe des supérieurs de temple de la branche Kōya-san 高野山 de  
l'école Shingon du canton de Kasuya, Reijōkai 霊場会.

**Hayashi Kakuryū** 林覚竜 (Né en 1979)

Occupation : supérieur en second du temple de pèlerinage de Sasaguri Nanzō-in (1)

Activités religieuses : pèlerinage à Sasaguri à pied, rites au Nanzō-in, activités du  
Hōsei-kai.

Affiliations : Hōsei-kai 法青会.

**Kawaguchi Miho** 川口美保 (Née en 1973)

Occupation : Supérieure du temple d'Anyō-in Enman-ji 安養院円満寺 à Odawara 小  
田原市 (Tochigi 栃木県), professeur de yoga.

Activités religieuses : Service du matin (*o tsutome*), rites quotidiens et annuels de son  
temple, rite du feu mensuel, participation annuelle au pèlerinage à pied au mont Fuji

organisé par ce même groupe, Lecture de *sūtra* quotidienne, ascèse de la cascade, méditation, *zazen*.

Affiliations : Groupe des supérieurs de temple de la branche Chizan 智山派 de l'école Shingon du canton de Nasu 那須郡. Membre du groupe d'ascèse du temple Yakuō-in 薬王院 du mont Takao 高尾山.

**Kido Seiken** 城戸清賢 (Né en 1949)

Occupation : Supérieur du temple de pèlerinage de Sasaguri Myō-on-ji (45).

Activités religieuses : rite du feu, rite de « purification des fourneaux », rites annuels de son temple

Affiliations : Groupe des supérieurs de temple Tendai du canton de Kasuya, Gensei hōryū, Reijōkai.

**Kiryū Shunga** 桐生俊雅

Occupation : Supérieur du temple de pèlerinage de Sasaguri Ni-no-taki-ji (14)

Activités religieuses : service du matin (*o tsutome*), rites annuels de son temple, rite du feu, rite pour les esprits affamés (*segaki kuyō*), pèlerinage au mont Kōya

Affiliations : Groupe des supérieurs de temple de la branche Kōya-san de l'école Shingon du canton de Kasuya, Reijōkai.

**Kunimune Myōka** 国宗妙夏/ Natsumi 夏美 (née en 1981)

Occupation : femme au foyer

Activités religieuses : ascèse de la cascade, rite du feu, *kaji kitō*

Affiliations : Groupe des disciples du Myō-ō-in Shōshinkai 照心会

**Kuwahara Kōfu** 桑原香風

Occupation : ne travaille pas

Activités religieuses : pèlerinage à Sasaguri, ascèse au temple Daikoku-ji.

Affiliations : Daikoku-ji.

**Makino Mika** 牧野美夏

Occupation : travaille dans une entreprise de confection alimentaire à Munakata, spécialiste des oracles et guide d'ascèse de la cascade, responsable d'un lieu d'ascèse à son domicile de Munakata

Activités religieuses : ascèse de la cascade, rite du feu, *kaji kitō*, pèlerinages au mont Shakuma d'Oita, aux monts Ōmine, au sanctuaire Fushimi Inari

Affiliations : Groupe des disciples du Myō.ō-in

**Matono Gajun** 的野雅純 (Né en 1949)

Occupation : Supérieur du temple Kenshō-ji (Jōdo-shū ) à Onaka, Sasaguri.

Activités religieuses : service du matin (*o tsutome*), rites mensuels et annuels de son temple, grands rites annuels de l'association du groupe des supérieurs de temple Jōdo-shū de Kasuya, pèlerinage aux lieux saints du saint Hōnen, lecture quotidienne de sūtras, rites pour les morts de ses paroissiens, de sa famille et de son chat.

Affiliations : Groupe des supérieurs de temples Jōdo-shū de Kasuya, *ujiko* du sanctuaire Oimatsu.

**Matsumoto Kurumi** 松本くるみ

Occupation : Employée dans une entreprise de confection alimentaire à Iizuka.

Activités religieuses : pèlerinage d'hiver du Nanzō-in, rites annuels du Nanzō-in, pèlerinage de Shikoku, pèlerinage de Sasaguri.

Affiliations : Nanzō-in.

**Matsumoto Shigenori** 松本茂則 (Né en 1948)

Occupation : Employé dans une entreprise de confection alimentaire à Iizuka.

Activités religieuses : pèlerinage d'hiver du Nanzō-in, rites mensuels et annuels du Nanzō-in., pèlerinage de Shikoku, pèlerinage de Sasaguri, lecture de *sūtra* quotidienne.

Affiliations : Nanzō-in.

**Muta Ryōkō** 牟田良康 (né en 1973)

Occupation : Second supérieur du temple de pèlerinage de Sasaguri Enmei-ji (39).

Activités religieuses : pèlerinage à Sasaguri à pied, rites du temple Enmei-ji, ascèse de

la cascade, rites dans les temples de pèlerinage, activités du groupe des jeunes du sanctuaire Suwa.

Affiliations : Membre du Hōsei-kai, *ujiko* du sanctuaire Suwa.

**Ogiwara Kōryō** 荻原光良

Occupation : Ancien poissonnier, charpentier, sculpteur de statues bouddhiques à la retraite, responsable régional du groupe religieux Seichō no ie 成長の家 du canton de Kasuya

Activités religieuses : Pèlerinage hebdomadaire à Sasaguri, gestion de l'oratoire de Kannon de Sue, de la stèle de « Seichō no ie » au *fudasho* Goto no taki (70) et de la statue de Kannon au Nanzō-in, ascèse de la cascade, o hyakudo mairi en cas de demande particulière de ses proches et les fidèles de son groupe, kaji kitō pour les proches et les fidèles de son groupe, pèlerinage à Shikoku (plus d'une centaine de fois), réunions de « », grands rites du Nanzō-in (notamment, rite pour les âmes des poissons), visites au sanctuaire Taisogū de Wakasugi et à l'Oku-no-in.

Affiliations : Seichō no ie, paroissien du Nanzō-in

**Okiayu Seika** 置鮎聖花 /Yoko 陽子 (née en 1970)

Occupation : professeur de danse orientale, célibataire.

Activités religieuses : pèlerinage de Sasaguri (treize fois en deux ans), ascèses mensuelles au temple Daikoku-ji.

Affiliations : Daikoku-ji

**Sichijō Yūzen** 七条祐全 (né en 1954)

Occupation : supérieur du temple de pèlerinage de Sasaguri Senkaku-ji (12)

Activités religieuses : rite du feu, rites annuels et mensuels de son temple

Affiliations : Reijōkai

**Shinagawa Shizuka** 品川シズカ (née en 1966)

Occupation : professeur de mise en ordre corporelle (*seitai shi* 整体師), guide de « thérapie de la forêt »

Activités religieuses : pèlerinage à Sasaguri

Affiliations :



**Shōzaki Ryōsei** 庄崎良清/ Kiyoko 清子 (née en 1930)

Occupation : supérieure du temple de pèlerinage de Sasaguri Dainichi-ji (28)

Activités religieuses : *o mikuji*, pèlerinage à Sasaguri, rite du feu, ascèse de la cascade, rite des mille lumières, *o teate*

Affiliations : Reijōkai

**Tagawa Toyo** 田川豊 (née en 1946)

Occupation : femme au foyer

Activités religieuses : ascèse de la cascade à Ogi, pèlerinage d'hiver du Nanzō-in.

Affiliations :

**Tajima Mariko** 田島マリ子

Occupation : coiffeuse

Activités religieuses : ascèse de la cascade à Ogi, *o mikuji*, rite des mille lumières

Affiliations : temple de paroisse Jōdo-shū et sanctuaire à Fukuoka

**Takasu Reiko** 鷹巣礼子

Occupation : femme au foyer, consultante bénévole pour les épouses d'agriculteurs du canton de Kasuya.

Activités religieuses : réunions mensuelles et annuelles des paroissiennes du Kenshō-ji, rites annuels du Kenshō-ji, pèlerinage à Kyōto du Kenshō-ji, préparation des offrandes pour les réunions mensuelles de Kōshin, gestion quotidienne de l'autel domestique, de l'étagère des dieux, de l'oratoire de Kannon situé dans son jardin.

Affiliations : Paroissienne du Kenshō-ji, membre de la confrérie de Kannon de ce temple, *ujiko* du sanctuaire Oimatsu.

**Tokunaga Wasan** 徳永和山 (née en 1948)

Occupation : femme au foyer, maître des rituels

Activités religieuses : pèlerinages à Sasaguri, ascèse de la cascade, juzu kuri, kaji kitō, rite du feu, visites au sanctuaires de Ama-no-iwato, Udo

Affiliations : *ujiko* du sanctuaire Hachiman de Saito

**Usaka Kōnin** 羽坂孔忍 (1926-2013)

Occupation : Supérieur du temple Kongōchō-in de Wakasugi.

Activités religieuses : rites sur demande, rite du feu, rites de son temple et de l'Oku-no-in.

Affiliations : Reihōkai, *ujiko* du sanctuaire Taisogū

**Uto Mitsuko** 宇都ミツ子 (née en 1935)

Occupation : retraitée

Activités religieuses : ascèse de la cascade à Ogi, pèlerinage à Sasaguri

Affiliations :

**Yasugōchi Jōshin** 安河内浄真 / Junko 淳子 (née en 1935)

Occupation : femme au foyer

Activités religieuses : ascèse de la cascade, lecture quotidienne de sūtra, *tekaze*

Affiliations : Tendai goryū shugen 天台五流修験, *ujiko* du sanctuaire Taisogū



## Annexe II

Liste des 88 lieux saints du pèlerinage de Shikoku à Sasaguri et des temples surnuméraires visités par les pèlerins (voir aussi carte 3 p. 14)

n°/type de structure	Nom du <i>fudasho</i>	Quartier, lieu-dit	Statue principale
01 (temple)	Nanzō-in 南蔵院	Kido 城戸	Shaka 釈迦如来
02 (oratoire)	Matsu-ga-se Amida-dō 松ヶ瀬 阿弥陀堂	Matsu-ga-se 松ヶ瀬	Amida 阿弥陀如来
03 (oratoire)	Kido Shaka-dō 城戸 釈迦堂	Kido 城戸	Shaka 釈迦如来
04 (oratoire)	Kanaide Dainichi-dō 金出大 日堂	Kanaide 金出	Dainichi 大日如来
05 (oratoire)	Gō-no-ura Jizō-dō 郷ノ原地蔵堂	Gō-no-ura 郷ノ原	Jizō 地蔵菩薩
06 (oratoire)	Ko.ura Yakushi-dō 小浦薬師堂	Ko.ura 小浦	Yakushi 薬師如来
07 (oratoire)	Ta-no-ura Amida-dō 田ノ浦 阿弥陀堂	Ta-no-ura 田ノ浦	Amida 阿弥陀如来
08 (oratoire)	Kongō no taki Kannon-dō 金剛の 滝観音堂	Maruo 丸尾	Senju Kannon 千手 観音
09 (oratoire)	Sannō Shaka-dō 山 王釈迦堂	Sannō 山王	Shaka 釈迦如来
10 (temple)	Kirihata-ji 切幡寺	Maruo 丸尾	Senju Kannon 千手 観音
11 (oratoire)	Yamate Yakushi-dō 山手薬師堂	Yamate 山手	Yakushi 薬師如来
12 (temple)	Senkaku-ji 千鶴寺	Gō-no-haru 郷ノ原	Kokūzō 虚空蔵菩

			薩
13 (oratoire)	Kido Dainichi-dō 城戸大日堂	Kido 城戸	Jūichimen Kannon 十一面觀音
14 (temple)	Ninotaki-ji 二ノ滝寺	Naka-no-kōchi 中ノ河内	Miroku 弥勒菩薩
15 (temple)	Myōon-ji 妙音寺	Kana.ide 家出	Yakushi 藥師如来
16 (temple)	Nomiyama Kannon-ji 香山觀音寺	Nomiyama 香山	Senju Kannon 千手觀音
17 (oratoire)	Yamate Yakushi-dō 山手藥師堂	Yamate 山手	Yakushi 藥師如来
18 (oratoire)	Sasaguri Onzan-ji 篠栗恩山寺	Kami-machi 上町	Yakushi 藥師如来
19 (oratoire)	Sasaguri Jizō-dō 篠栗地藏堂	Kami-machi 上町	Jizō 地藏菩薩
20 (oratoire)	Naka-no-kōchi Jizō-dō 中ノ河内地藏堂	Naka-no-kōchi 中ノ河内	Jizō 地藏菩薩
21 (oratoire)	Takata Kokūzō-dō 高田虚空藏堂	Takata 高田	Kokūzō 虚空藏菩薩
22 (oratoire)	Kirinoki-dani Yakushi-dō 桐ノ木谷藥師堂	Kirinoki-dani 桐ノ木谷	Yakushi 藥師如来
23 (oratoire)	Sannō Yakushi-dō 山王藥師堂	Sannō 山王	Yakushi 藥師如来
24 (oratoire)	Naka-no-kōchi Kokūzō-dō 中ノ河内虚空藏堂	Naka-no-kōchi 中ノ河内	Kokūzō 虚空藏菩薩
25 (temple)	Shūzen-ji 秀善寺	Yamate 山手	Jizō 地藏菩薩
26 (temple)	Arata Dai-ji 荒田大寺	Arata 荒田	Yakushi 藥師如来
27 (oratoire)	Kana.ide	Kana.ide 金出	Jūichimen Kannon

	Kōnomine-ji 家出 神峰寺		十一面觀音
28 (temple)	Sasaguri kōen Dainichi-ji 篠栗公 園大日寺	Naka-machi 中町	Dainichi 大日如来
29 (oratoire)	Arata Kannon-dō 荒 田觀音堂	Arata 荒田	Senju Kannon 千手 觀音
30 (oratoire)	Ta-no-ura Higyoku-dō 田浦斐 玉堂	Ta-no-ura 田浦	Amida 阿弥陀如来
31 (oratoire)	Kido Monjū-dō 城 戸文殊堂	Kido 城戸	Monjū 文殊菩薩
32 (oratoire)	Takata Jūichimen Kannon-dō 高田十 一面觀音堂	Takata 高田	Jūichimen Kannon 十一面觀音
33 (temple)	Honmyō-in 本明院	Tanaka 田中	Yakushi 藥師如来
34 (temple)	Hōzan-ji 宝山寺	Gō-no-haru 郷ノ原	Yakushi 藥師如来
35 (oratoire dans un temple)	Shurin-ji Yakushi-dō 珠林時 藥師堂	Kana.ide 金出	Yakushi 藥師如来
36 (temple)	Tennō-in 天王院	Nomiyama 香山	Namikiri Fudō-myōō 浪切不 動明王
37 (oratoire)	Takata Amida-dō 高 田阿弥陀堂	Takata 高田	Amida 阿弥陀如来
38 (oratoire)	Maruo Kannon-dō 丸尾觀音堂	Maruo 丸尾	Senju Kannon 千手 觀音
39 (temple)	Enmei-ji 延命寺	Kami-machi 上町	Yakushi 藥師如来
40 (temple)	Ichinotaki-ji 一ノ滝 寺	Yamate 山手	Yakushi 藥師如来
41 (oratoire)	Hirabaru Kannon-dō 平原觀	Hirabaru 平原	Jūichimen Kannon 十一面觀音

	音堂		
42 (oratoire)	Naka-no-kōchi Bukkoku-ji 中ノ河 内仏木寺	Naka-no-kōchi 中ノ 河内	Dainichi 大日如来
43 (temple)	Akaishi-dera 明石 寺	Narubuchi 鳴淵	Senju Kannon 千手 観音
44 (oratoire)	Taihō-ji 大宝寺	Narubuchi 鳴淵	Jūichimen Kannon 十一面観音
45 (oratoire dans un temple)	Kido no taki Fudō-dō 城戸ノ滝 不動堂	Kido 城戸	Fudō-myōō 不動明 王
46 (oratoire)	Okabe Yakushi-dō 岡部薬師堂	Okabe 岡部	Yakushi 薬師如来
47 (oratoire)	Haginoo Amida-dō 萩尾阿弥陀堂	Haginoo 萩尾	Amida 阿弥陀如来
48 (oratoire)	Naka-no-kōchi Kannon-dō 中ノ河 内観音堂	Naka-no-kōchi 中ノ 河内	Jūichimen Kannon 十一面観音
49 (temple)	Raion-ji 雷音寺	Haginoo 萩尾	Shaka 釈迦如来
50 (oratoire)	Gō-no-haru Yakushi-dō 郷ノ原 薬師堂	Gō-no-haru 郷ノ原	Yakushi 薬師如来
51 (oratoire dans un temple)	Shimo-machi Yakushi-dō 薬師堂	Shimo-machi 下町	Yakushi 薬師如来
52 (oratoire)	Yamate Kannon-dō 山手観音堂	Yamate 山手	Jūichimen Kannon 十一面観音
53 (oratoire)	Kirinoki-dani Amida-dō 桐ノ木 谷阿弥陀堂	Kirinoki-dani 桐ノ 木谷	Amida 阿弥陀如来
54 (oratoire)	Naka-machi Enmei-ji 中町延命 寺	Naka-machi 中町	Fudō-myōō 不動明 王

55 (oratoire)	Kirinoki-dani Dainichi-dō 桐ノ木 谷大日堂	Kirinoki-dani 桐ノ 木谷	Daitsūchisho 大通 智勝佛
56 (oratoire)	Matsu-ga-se Jizō-dō 松ヶ瀬地蔵堂	Matsu-ga-se 松ヶ瀬	Jizō 地蔵菩薩
57 (oratoire)	Ta-no-ura Eifuku-dō 田浦栄 福堂	Ta-no-ura 田浦	Amida 阿弥陀如来
58 (oratoire)	Ōkubo Kannon-dō 大久保観音堂	Ōkubo 大久保	Senju Kannon 千手 観音
59 (oratoire)	Ta-no-ura Yakushi-dō 田浦薬 師堂	Ta-no-ura 田浦	Yakushi 薬師如来
60 (oratoire dans un temple)	Jinpen-ji 神変寺	Kido 城戸	Dainichi 大日如来
61 (temple)	Sannō-ji 山王寺	Sannō 山王	Dainichi 大日如来
62 (temple)	Henshō-in 遍照院	Kami-machi 上町	Jūichimen Kannon 十一面観音
63 (oratoire)	Tenguiwa-san Kisshō-ji 天狗岩吉 祥寺	Gotenbaru 御田原	Bishamon 毘沙門 天王
64 (oratoire)	Arata Amida-dō 荒 田阿弥陀堂	Arata 荒田	Amida 阿弥陀如来
65 (temple)	Sankaku-ji 三角寺	Gotenbaru 御田原	Jūichimen Kannon 十一面観音
66 (temple)	Kannon-zaka Kannon-dō 観音坂 観音堂	Kana.ide 金出	Senju Kannon 千手 観音
67 (oratoire)	Sannō Yakushi-dō 山王薬師堂	Sannō 山王	Yakushi 薬師如来
68 (oratoire)	Okabe Jinne-in 岡 部神恵院	Okabe 岡部	Amida 阿弥陀如来



69 (oratoire)	Takata Kannon-dō 高田観音堂	Takata 高田	Shō Kannon 聖観音
70 (oratoire)	Gotō no taki 五塔ノ 滝	Jingadao 陣ヶ田尾	Batō Kannon 馬頭 観音
71 (oratoire)	Kido Senju Kannon-dō 城戸千 手観音堂	Kido 城戸	Senju Kannon 千手 観音
72 (oratoire)	Ta-no-ura Haishi-dō 田浦拝師 堂	Ta-no-ura 田浦	Dainichi 大日如来
73 (oratoire)	Sannō Shaka-dō 山 王釈迦堂	Sannō 山王	Shaka 釈迦如来
74 (oratoire)	Kido Yamaitori Yakushi-dō 城戸病 奪り薬師堂	Kido 城戸	Yakushi 薬師如来
75 (oratoire)	Momiji-ga-daki Yakushi-dō 紅葉ヶ 滝薬師堂	Gō-no-haru 郷ノ原	Yakushi 薬師如来
76 (oratoire)	Haginoō Yakushi-dō 萩尾薬 師堂	Haginoō 萩尾	Yakushi 薬師如来
77 (oratoire)	Sannō Yakushi-dō 山王薬師堂	Sannō 山王	Yakushi 薬師如来
78 (oratoire)	Yamate Amida-dō 山手阿弥陀堂	Yamate 山手	Amida 阿弥陀如来
79 (temple)	Fudaraku-ji 補陀落 寺	Shimo-machi 下町	Jūichimen Kannon 十一面観音
80 (oratoire)	Ta-no-ura Kannon-dō 田浦観 音堂	Ta-no-ura 田浦	Senju Kannon 千手 観音
81 (oratoire)	Ninose-gawa Kannon-dō 二瀬川	Ninose-gawa 二瀬 川	Senju Kannon 千手 観音

	觀音堂		
82 (oratoire)	Torigoe Kannon-dō 鳥越觀音堂	Narubuchi 鳴淵	Senju Kannon 千手 觀音
83 (temple)	Senju-in 千手院	Gotenbaru 御田原	Shō Kannon 聖觀音
84 (oratoire)	Naka-machi Yashima-ji 中町屋 島寺	Naka-machi 中町	Senju Kannon 千手 觀音
85 (temple)	Soshōdai-ji 祖聖大 寺	Gō-no-haru 郷ノ原	Shō Kannon 聖觀音
86 (oratoire)	Kana.ide Kannon-dō 金出觀 音堂	Kana.ide 金出	Jūichimen Kannon 十一面觀音
87 (temple)	Kōshō-in 弘照院	Kana.ide 金出	Shō Kannon 聖觀音
88 (oratoire)	Ōkubo Yakushi-dō 大久保薬師堂	Ōkubo 大久保	Yakushi 薬師如来
Oku (oratoire)	Oku-no-in 奥の院	Arata 荒田	Kōbō daishi 弘法大 師
Sans <sup>315</sup> (temple)	Shurin-ji 珠林寺	Kana.ide 金出	Amida 阿弥陀如来
Sans (oratoire)	Ochōzugataki 御手 洗滝	Kana.ide 金出	Bodhisattva 菩薩
Sans (columbarium)	Busshari-den 仏舎 利殿	Kana.ide 金出	Shō Kannon 聖觀音
Sans	Tōkō-in 東光院	Haginoo 萩尾	Enmei Jizō 延命地 蔵
Sans	Jishō-in 慈照院	Haginoo 萩尾	Sanbō Dai Kōjin 三 宝大荒神
Sans (temple)	Monju-in 文殊院	Nomiyama 香山	Monju 文殊菩薩
Sans	Jimyōhō-in Kana.ide dōjō 慈妙 法院金出道場	Jingadao 陣ヶ田尾	Fudō myōō 不動明 王
Sans (temple)	Saikoku-ji 西国寺	Jingadao 陣ヶ田尾	Nyoirin Kannon 如

<sup>315</sup> Sans numérotation, temple ou oratoire surnuméraire.

			意輪觀音
Sans	Henshō-ji 遍照寺	Yamate 山手	(à vérifier)
Sans (oratoire)	Ichibata Yakushi 一畑藥師	Yamate 山手	Yakushi 藥師如來
Sans (oratoire)	Kamiyonotaki Fudō-in 神代之滝 不動院	Yamate 山手	Fudō myōō 不動明王
Sans	Gyokkō Inari 玉光稻荷	Yamate 山手	(à vérifier)
Sans	Kamiyonotaki 神代之滝	Yamate 山手	Fudō myōō 不動明王
Sans	Kōtsū anzen Daishi 交通安全大師	Kirinoki-dani 桐ノ木谷	Kōbō daishi 弘法大師
Sans (temple)	Jizō-ji 地藏寺	Kirinoki-dani 桐ノ木谷	Jizō 地藏菩薩
Sans (oratoire)	Tateiwa 立岩	Kirinoki-dani 桐ノ木谷	Kosazuke Kannon 子授觀音
Sans (oratoire dans un temple)	Koyasu Kannon 子安觀音	Kirinoki-dani 桐ノ木谷	Koyasu Kannon 子安觀音
Sans (temple)	Shōbō-in 聖法院	Gō-no-haru 郷ノ原	Dainichi 大日如來
Sans	Jūichibu-ji 十一峰寺	Gō-no-haru 郷ノ原	(à vérifier)
Sans (oratoire)	Shōtoku-ji 聖徳寺	Gō-no-haru 郷ノ原	(à vérifier)
Sans (oratoire)	Fudō myōō 不動明王	Ko.ura 小浦	Fudō myōō 不動明王
Sans (temple)	Shōren-in 正蓮院	Kido 城戸	Shō Kannon 聖觀音
Sans (temple)	Jimyōhō-in 慈妙法院	Kido 城戸	Fudō myōō 不動明王
Sans (temple)	Yakuō-ji 藥王寺	Kido 城戸	Yakushi 藥師如來
Sans (temple)	Zentsū-ji 善通寺	Arata 荒田	(à vérifier)
Sans (temple)	Kongōchō-in 金剛頂院	Wakasugi 若杉	Dainichi 大日如來

Sans (oratoire dans un temple)	Yōrōnotaki 養老ノ滝	Wakasugi 若杉	Fudō myōō 不動明王
Sans (temple)	Myōfuku-ji 妙福寺	Naka-machi 中町	Amida 阿弥陀如来
Sans (temple)	Tenjōichinen-ji 天浄一念寺	Naka-machi 中町	Fudō myōō 不動明王 et Benzaiten 弁財天
Sans (temple)	Kenshō-ji 見性寺	Onaka 尾中	Amida 阿弥陀如来



## Annexe III

### Glossaire

*abura age* 油揚げ : *tōfu* 豆腐 frit

*aruki henro* 歩き遍路 : pèlerinage à pied aux 88 lieux saints de Shikoku

*biwa* 琵琶 : luth

*bodai-ji* 菩提寺 : temple dit « d'éveil »

*bonji* 梵字 : syllabe sanskrite

*bōrei* 亡霊 : âme d'un mort

*bunka jinruigaku* 文化人類学 : anthropologie culturelle

*busshi* 仏師 : maître-sculpteur de statues de bouddhas

*butsudan* 仏壇 : autel bouddhique domestique

*Butsugen sahō* 仏眼作法 : « rite de l'œil du buddha », voir *kaigen shiki*

*chikara* 力 : force

*danna-ji* 旦那寺 : temple patron

*danka* 檀家 : paroissien

*danka dera* 檀家寺 : temple paroissial

*danka seido* 檀家制度 : système paroissial

*dōgyōsha* 同行者 : compagnon de route (sur un circuit de pèlerinage)

*dōmori* 堂守 : gardien d'oratoire

*ennichi* 縁日 : jour consacré à un bouddha, un dieu ou une entité, jour de fondation, date anniversaire d'une statue ou d'un défunt

*fuda* 札 : vignette, dans le contexte du pèlerinage.

*fudasho* 札所 : « lieu [où l'on dépose] les vignettes de pèlerinage [*fuda* 札] »

*fugeki* 巫覡 : personne transmettant les oracles, terme générique en ethnologie du Japon pour qualifier les spécialistes des oracles.

*fuku-jūshoku* 副住職 : supérieur en second d'un temple (généralement le fils du supérieur)

*fundoshi* 褌 : pagne, sous-vêtement masculin

*fusha* 巫者 : Voir *fugeki*.

*gense riyaku* 現世利益 : obtention de bénéfices en ce monde

*gijutsu* 技術 : technique

*goma* 護摩 : rite du feu

*go eika* ご詠歌 : hymnes bouddhiques pour les morts

*goshintai* 御神体 : corps du dieu, effigie, objet ou statue représentant un dieu ou une entité

*gūji* 宮司 : prêtre d'un sanctuaire des dieux

*gyōja* 行者 : pratiquant de l'ascèse

*hachimaki* 鉢巻 : bandeaux frontaux que l'on ceint pour faire preuve de résolution

*hakken* 撥遣 : rite de « renvoi » des bouddhas et divinités pendant le rite de « fermeture des yeux ».

*hakue* 白衣 : vêtement blanc des pèlerins

*hatsu-uchi* 初打ち : « temple du premier dépôt [de vignette ou *fuda*] »

*hannya shingyō* 般若心經 : *Sūtra du cœur*

*heigen-sahō* 閉眼作法 : rite bouddhique de « fermeture des yeux » servant à désacraliser une statue ou un objet rituel (voir *tama nuki*)

*hendo* へんど : à Sasaguri, désigne un mauvais pèlerin, un « pèlerin professionnel », autrement dit, une personne sans domicile fixe qui vit sur le circuit de pèlerinage

*henro nikki* 遍路日記 : journal de pèlerinage aux 88 lieux saints de Shikoku

*hibutsu* 秘仏 : bouddha caché, non montré aux fidèles

*himitsu mairi* 秘密参り : « pèlerinage secret » qui pour garantir la réalisation du vœu doit rester secret, et qui n'est pas sans évoquer le fameux rite de la destruction de l'ennemi du « pèlerinage de l'heure du bœuf » (*ushi no koku mairi* 丑の刻参り).

*hikkikomori* 引き籠り : « retiré volontaire »

*hōmyō* 法名 : nom bouddhique

*hotoke* 仏 : âmes des morts

*hyaku nichi no gyō* 百日の行 : « l'ascèse des cent jours »

*hyōi* 憑依 : possession

*hyōrei* 憑霊 : « âmes (agent) de possession »

*ichiboku bori* 一木彫 : « gravure en un seul bois » qui consistait à extraire une image directement d'un seul bloc de bois, mode majeur de la statuaire bouddhique entre 782 et 897 (voir aussi *ichiboku zukuri*)

*ichiboku zukuri* 一木造 : « sculpture en un seul bois » qui consistait à extraire une image directement d'un seul bloc de bois, mode majeur de la statuaire bouddhique entre 782 et 897 (voir aussi *tachigi zukuri*)

*ihai* 位牌 : plaquette mortuaire portant le nom posthume

*ikiryō* 生霊 : « âme de personnes vivante » considérée comme un agent de possession

*in.nen shōmetsu* 因縁消滅 : effacement du *karma*

*intoku* 隠匿 : auteur caché, ou donataire caché ; pratique consistant à faire un don anonyme

*inu* 犬 : chien (voir *tsukimono*)

*Ise kō* 伊勢講 : confrérie d'Ise

*Ise mairi* 伊勢参り : pèlerinage au sanctuaire d'Ise

*iza* 移座 : déplacement d'une figure de vénération

*jadō* 邪道 : voie hérétique

*jagyō* 邪行 : pratique hérétique

*Jizō wasan* 地藏和讃 : hymnes du bodhisattva Jizō

*jibun sagashi* 自分探し : recherche de soi

*jichinsai* 地鎮祭 : cérémonie d'apaisement de la terre, rite que l'on effectue avant de construire une maison ou un bâtiment

*jūshoku* 住職 : supérieur d'un temple

*juzu* 数珠 : chapelet bouddhique



*kaigen shiki* 開眼式, *kaigen kuyō* 開眼供養 ou *kaigen sahō* 開眼作法 : rite bouddhique de l'« ouverture des yeux » qui consacre une statue ou un objet à usage rituel.

*kaitai* 戒体 : « défenses », interdits bouddhiques

*kaji kitō* 加持祈祷 : rite du « transfert de la puissance » des bouddhas, rite mettant la personne le recevant sous la protection des bouddhas et autres entités bouddhiques dans un but de protection, de réalisation d'un vœu, de guérison.

*kakejiku* 掛け軸 : rouleau suspendu

*kakochō* 過去帳 : registres familiaux tenus par les temples

*kamado barai* 竈祓い : rite de purification des fourneaux

*kamidana* 神棚 : étagère des dieux

*kamigakari* 神懸かり : possession (par les dieux)

*kanashibari* 金縛り : « enchaînement » ; paralysie du sommeil. Parasomnie surtout répandue chez les populations adolescentes au cours de laquelle la personne se sent victime d'hallucinations visuelles et auditives qu'elle a l'impression de subir sans pouvoir bouger ni parler, tout cela associé à une sensation d'étouffement et de frayeur intense.

*kangyō* 寒行 : « ascèse du grand froid », pèlerinage d'hiver du Nanzō-in

Kannon kō 観音講 : confrérie de Kannon, de femmes de plus de soixante-ans en charge des rites familiaux des ancêtres de leur mari. Aussi appelée confrérie de la « Nuit du Dix-sept » « *o jū sichi ya* » (お十七夜)

*Kannon gyō* 観音経 : *Sūtra de Kannon*

*kara.age* 唐揚げ : friture de poulet

*kataimi* 方忌み : interdit de direction dus au passage d'un dieu ou d'une entité dans une direction donnée à certaines heures et certaines dates de l'année

*katei shūkyō* 家庭宗教 : religion familiale

*kegare* ケガレ : impureté rituelle

*kiseki* 奇跡 : miracle

*kitō dera* 祈祷寺 : temple de rites sur demande, de « rites » ou de « prières »

*kitōshi* 祈祷師 : maître des rituels, invocateur

*kitsune* 狐 : renard, animal au statut ambigu à qui l'on attribue des capacités de métamorphose et qui sert de messenger au dieu Inari (voir *tsukimono*)

*kongōtzue* 金剛杖 : bâton du *vajra*, bâton de pèlerin qui est, à Sasaguri et à Shikoku, identifié comme le Grand Maître Kōbō

*kokoro no nayami* 心の悩み : « tourments intérieurs », terme utilisé par les consultants

du Dainichi-ji pour décrire les problèmes les ayant amené à consulter une spécialiste des oracles

*kokka shintō* 国家神道 : shintō d'état imposé à la Restauration de Meiji

*kō* 講 : confrérie.

*kōminkan* 公民館 : Bâtiment mis à la disposition par la localité pour les événements collectifs de la communauté à l'échelle d'un quartier ou d'un hameau. Il s'agit d'un centre important de la sociabilité au Japon, notamment pour les jeunes et les personnes âgées, qui ressemble un peu à la « salle polyvalente » en France.

*kōrei* 降霊 : invocation de l'âme des morts

*koromo* 衣 : vêtement de moine

*kuchibiraki* 口開き : « ouverture de la bouche » ; cérémonie d'initiation pour les spécialistes des oracles

*kuji* 九字 : les « neuf lettres » ésotériques dont la vocalisation sonore s'accompagne d'une gestuelle des mains pour former les « sceaux » (*in* 印) correspondants, « Signes effectués devant soi, dans l'air, avec la main droite en prononçant neuf mots, dans le but de se protéger ; vient du taoïsme et du bouddhisme », pratiquée par les pratiquants de l'ascèse en guide de protection. Voir Anne Bouchy, *Les oracles de Shirataka*, nouvelle édition, p. 236.

*kuruma barai* 車祓い : purification de la voiture ; rite accompli dans les sanctuaires

*kuyō* 供養 : rites bouddhiques pour les âmes des morts. Celles des ancêtres (*senzo kuyō* 先祖供養), les âmes abandonnées ou affamées (*segaki kuyō* 施餓鬼供養), les morts à la guerre, les victimes des bombes atomiques (*hibakusha kuyō* 被爆者供養), les fœtus avortés (*mizuko kuyō* 水子供養), les animaux domestiques (*petto kuyō* ペット供養), les poissons consommés tous les jours (*sakana kuyō* 魚供養), les poulets (*keikon kuyō* 鶏魂供養), les objets rituels (*nōsatsu kuyō* 納札供養), etc.

*kuyō henro* 供養遍路 : pèlerinage effectué en offrande aux âmes d'un ou des morts.

*mae-dachi* 前立ち : statue qui se « tient devant » la figure de vénération principale, dérobée à la vue des pèlerins dans certains temples

*minzokugaku* 民俗学 : ethnologie du Japon

*minzokugaku* 民族学 : ethnologie des sociétés non japonaises

*misogi ame* 禊雨 : pluie de « purification »

*mizuko* 水子 : âme d'un enfant mort par avortement

*mōsō* 盲僧 : moine aveugle

*muen-san* 無縁さん ou *muen botoke* 無縁仏 : défunt « sans liens », c'est-à-dire sans famille pour conduire les rites, considérés comme dangereux.

*mura* 村 : village

*mushūkyō* 無宗教 : sans religion

*mushinronsha* 無神論者 : athée

*niibon* 新盆 : nouveau *bon*, première fête des morts depuis un décès

*nisemono gyōja* 偽物行者 : faux ascète, personne qui se fait passer pour un pratiquant de l'ascèse

*nen* 念 : intention de vœu du fidèle, intentionnalité. Appartient à l'origine au vocabulaire bouddhique. Son sens premier est la « commémoration » (sk. *smṛti*) ; on le retrouve par exemple dans le composé *nenbutsu* 念仏, qui signifie d'abord la « commémoration du *buddha* », mais qui a fini par désigner la pratique de la récitation répétée du nom du Bouddha Amida. Le verbe *nen-zuru* 念ずる en japonais a le sens de « penser (intensément) à », « désirer (fortement) » ou « souhaiter (fortement). »

*no-gitsune* 野狐 : renard des champs (voir *tsukimono*)

*nojuku* 野宿 : pratique du campement à la belle étoile en pèlerinage

*nōkotsu-dō* 納骨堂 : columbarium

*norito* 祝詞 : Paroles rituelles codifiées utilisées pour s'adresser aux dieux dans le culte autochtone japonais, qui étaient vraisemblablement à l'origine des sorts et des invocations.

*obon* お盆 : fête des morts, une période de festivités religieuses qui dure du 13 au 16 août.

*o-Daishi kō* お大師講 : « confrérie de Daishi » groupe des femmes mariées dans les quartiers vivant du pèlerinage à Sasaguri, qui se réunissent la veille au soir du jour consacré au Grand Maître Kōbō (le 21). Aussi appelées réunions du « Vingtème jour » ; *o hatsuka* お二十日

*ogamiyasan* 拝み屋さん dispensateur d'oracles ou « invocateur » ; appellation des spécialistes des oracles à Sasaguri

*o hatsuka* お二十日 : réunion du « Vingtème jour » ; groupe des femmes mariées dans les quartiers vivant du pèlerinage à Sasaguri, qui se réunissent la veille au soir du jour consacré au Grand Maître Kōbō (le 21). Aussi appelées « confréries de Daishi » ;

*o-Daishi kō* お大師講

*o hyakudo mairi* お百度参り : Pratique consistant à effectuer, souvent pieds nus, un certain nombre de tours entre un oratoire et un point décidé à l'avance, habituellement marqué par une borne, ou en faisant le tour de cet oratoire de nombreuses fois, chapelet en main et en récitant des *sūtra* en vue de la réalisation d'un vœu. Parfois, une sorte de boulier en fer est installé pour permettre aux pratiquants de compter les tours au fur et à mesure. Aussi appelé *o-hyaku-do fumi* お百度踏み ; « piétiner cent fois ».

*o-hyaku-do fumi* お百度踏み : « piétiner cent fois », aussi appelé « visite des cent fois » *o-hyakudo mairi* お百度参り à Sasaguri et partout dans le Japon. Pratique consistant à effectuer, souvent pieds nus, un certain nombre de tours entre un oratoire et un point décidé à l'avance, habituellement marqué par une borne, ou en faisant le tour de cet oratoire de nombreuses fois, chapelet en main et en récitant des *sūtra* en vue de la réalisation d'un vœu. Parfois, une sorte de boulier en fer est installé pour permettre aux pratiquants de compter les tours au fur et à mesure.

*o jū sichi ya* お十七夜 : confrérie de la « Nuit du Dix-sept » ou de « Kannon », groupe des femmes mariées paroissiennes de temples à Sasaguri, qui se réunissent le soir du 17 (jour consacré à Kannon) tous les mois sauf en août (mois de la fête des morts).

*omamori* お守り : talisman protecteur

*omikuji* オミクジ : « divination », façon dont on appelle dans la région de Sasaguri les oracles des dieux et des bouddhas. Habituellement ce terme, écrit avec les caractères « 御神籤 », se rapporte à une forme de divination que l'on peut voir dans les sanctuaires : pour cent yens environ, on tire un bâtonnet dont le numéro correspond à un petit papier pré-imprimé disant l'avenir. Cependant, à Sasaguri, on dit, lorsque des paroles sont dispensées par des intercesseurs tels que des bouddhas, des dieux ou des âmes et transmises par les spécialistes religieux, que l'« *omikuji* (la “divination”) sort » (*omikuji ga deru* おみくじ [御神籤] が出る).

*oni* 鬼 : gardien infernal

*o rei mairi* 御礼参り : pèlerinage de remerciement une fois le vœu exaucé

*o-teate* お手当て : technique thérapeutique d'imposition des mains de Shōzaki Ryōsei.

*o tsukai* お使い : animal servant de messenger ou envoyé du dieu

*o tsutome* お勤め : service bouddhique

*pachinko* パチンコ : jeu d'argent effectué dans des salles avec des machines à billes.  
*powerspot* パワースポット : « Lieu de pouvoir » : endroit considéré comme rassemblant une grande force spirituelle et qui correspondent souvent à des lieux sacrés comme des villes de pèlerinage ou des grands sanctuaires. C'est un terme utilisé par les médias, pour illustrer une tendance touristique privilégiant les voyages à but « spirituel ».

*rei* 霊 : principe « subtil » émanant de toute chose

*reiboku* 霊木 : arbre sacré

*reigen* 霊験 : obtention de bienfaits ou efficace subtile

*reikan* 靈感 : « perception subtile »

*reinōsha* 霊能者 : « personne aux capacités subtiles » ; dénomination générique pour les spécialistes des oracles, notamment en milieu urbain.

*rei oroshi* 霊降ろし : rite consistant à faire descendre les âmes (voir *kōrei*)

*saitō goma* 柴燈護摩 : rite du feu en plein air

*sarashi* 晒 : tissu blanc à usage rituel

*seisō* 清僧 : « moine pur »

*seitai shi* 整体師 : enseignante de « mise en ordre corporelle »

*senbazuru* 千羽鶴 : « mille grues », pliage de papiers en guirlande que l'on met en offrande dans les oratoires comme témoignage d'un vœu.

*sendatsu* 先達 : pratiquant vétéran qui fait office de guide de pèlerinage

*sen tōmyō* 千灯明 : rite des « mille lumières » ; cérémonie consistant à dresser mille bougies qu'on allume toutes ensemble, dite faciliter aux âmes le chemin vers le monde des bouddhas

*settai* 接待 : « accueil » des pèlerins et offrandes de nourriture, boissons, argent et services à ces derniers en échange de bienfaits religieux

*shakujō* 錫杖 : bâton du *vajra* portatif, à anneaux, qui sert à rythmer les récitation et à éloigner les influences néfastes.

*shasui-ki* 洒水器 : instrument rituel bouddhique en forme de baguette

*shingon* 真言 : *mantra*, formule ésotérique puissante

*shiatsu* 指圧 : massage pratiqué avec les pouces, les phalanges et les articulations appliqués sur des points de pression

*shinbutsu bunri* 神仏分離 : séparation autoritaire et artificielle du bouddhisme et du

culte des dieux lors de la Restauration de Meiji

*shinbutsu shūgō* 神仏習合 : « apprentissage par la fusion des dieux et des bouddhas »

*shin ire* 心入れ : « introduction du cœur, de l'esprit », autre appellation du rite de l' « ouverture des yeux » (voir *kaigen shiki* et *tama ire*)

*shinja-dera* 信者寺 : temple de « fidèles »

*shinreisei undō* 新靈性運動 : « nouveau mouvement spirituel »

*shin shūkyō* 新宗教 : nouveau mouvement religieux »

*shiryō* 死霊 : âme des morts

*shokugyō henro* 職業遍路 : pèlerin « professionnel »

*shugōjin* 守護神 : divinité ou entité protectrice

*shugen* 修験 : « pouvoirs acquis par l'ascèse »

*shugendō* 修験道 : « voie de l'acquisition des pouvoirs par l'ascèse » ; « courant religieux centré sur le culte des kami des montagnes et impliquant des pratiques périodiques d'ascèse, accomplies dans les montagnes », cf Anne Bouchy 2005 (1992), *Les oracles de Shirataka*, nouvelle édition, p. 239.

*shugenja* 修験者 : « personne du *shugen* » ; pratiquant du *shugendō*. *Yamabushi*.

*shugyō* 修行 : ascèse

*shugyōsha* 修行者 : ascète

*shukke* 出家 : « sortie de la famille » ; devenir moine.

*shūkyō banare* 宗教離れ : « l'éloignement de la religion »

*sōryo* 僧侶 : « moine » bouddhiste

*sōshiki dera* 葬式寺 : « temple en charge des funérailles »

*suge* 菅 : *Carex*, herbe de la famille des cypéracées.

*sugegasa* 菅笠 : chapeau de voyage fait en paille de carex, qui fait partie des attributs du pèlerin

*tachigi zukuri* 立木造り : « sculpture d'un arbre debout » qui permettait de sculpter un arbre vif, sans le couper, en le laissant vivre

*tama ire* 魂入れ : « introduction de l'âme », autre appellation du rite de l' « ouverture des yeux » (voir *kaigen shiki*)

*tama nuki* 魂抜き : rite du « retrait de l'âme » servant à désacraliser une statue ou un objet rituel (voir *heigen-sahō*)

*tamashii* 魂 : « âme »

*tanuki* 狸 : chien viverrin à qui l'on attribue des capacités de métamorphose (voir *tsukimono*)

*takarakuji* 宝くじ : loto

*takarazuka* 宝塚 : forme théâtrale moderne née dans la ville du même nom (département de Hyōgo) dont les revues sont entièrement composées de femmes.

*takigyō* 滝行 : ascèse de la cascade, qui consiste à se laisser frapper la nuque et la tête par la chute d'eau durant le temps des invocations », cf. Anne Bouchy, *Les oracles de Shirakata*, Presses universitaires du Mirail, 2005 [1992], p.240. Cette pratique rentre dans le cadre plus général de l'ascèse de l'eau ; *suigyō* ou *mizugyō* (les deux termes écrits avec les mêmes caractères, 水行), qui peut se faire en s'immergeant dans une rivière ou dans la mer, ou encore chez soi, en s'aspergeant d'eau glacée.

*tatari* 祟り : malédiction, malheurs causés par le ressentiment d'entités de l'autre monde.

*teihatsu shukke* 剃髪出家 : « rasage de la tête et sortie de la famille » ; devenir moine

*tekaze* 手風 : « le vent mu par la main » ; état caractéristique de la possession pour Yasugōchi Junko

*tenpura* 天ぷら : beignets de légumes

*terauke seido* 寺受け制度 : système d'inscription obligatoire à un temple

*tokudo* 得度 : consécration bouddhique

*tōban* 当番 : personne de « charge » ou de « tour »

*tsukimono* 憑物 : âme néfaste qui possède

*tsukimono otoshi* 憑物落とし ou *tsukimono harai* 憑物祓い : rite d'exorcisme pour les *tsukimono*

*tsuku* 憑く : s'accrocher, dans le sens de s'incorporer

*ujiko* 氏子 : « enfant du dieu tutélaire local » ; famille affiliée au sanctuaire local

*utsushi reijō* ウツシ霊場 : pèlerinage de réplique. Quatre nuances sont contenues dans ce terme : réplique (*utsushi* 写し), transfert (*utsushi* 移し), déplacement (*utsushi* 遷し) et reflet (*utsushi* 映し). Cf. Nakayama Kazuhisa 2013, « La dynamique de création, réplique et déclin des lieux de pèlerinage : le nouveau pèlerinage de Shikoku à Sasaguri », *Cahiers d'Extrême Asie* 22 (2013), pp. 269-350, p. 311 à 314.

*yamabushi* 山伏 : « celui qui couche dans la montagne » ; ascète du shugendō.

*yodare-kake* よだれ掛け : bavoir, pièce de tissu qu'on trouve souvent au cou des statues

*yosegi zukuri* 寄木造 : technique de fabrication en plusieurs morceaux, joints entre eux pour former une statue entière

*yōshi* 養子 : gendre adopté.

*zuda bukuro* 頭陀袋 : sac de pèlerin contenant le matériel rituel, se portant en bandoulière